ORL
Geo 491-53
Hau/ueb
50420

00050420

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
Town Hall, Bombay

Digitized with financial assistance from
Government of Maharashtra
on 30 January, 2020

Ueber den gegenwärtigen Stand

der

50420

Zendphilologie

mit besonderer Rücksicht auf Ferdinand Justi's sogenanntes altbaktrisches Wörterbuch.

Ein Beitrag zur Erklärung des Zendawesta.

Von

Dr. M. Haug,

ordentl. Professor des Sanskrit und der vergleichenden Sprachwissenschaft an der Universität zu München, und Mitglied der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Stuttgart.
Carl Grüninger.
1868.

00050420

Die Zendphilologie ist eine noch so junge, wenig mehr als 35 Jahre alte Wissenschaft, dass man in Anbetracht der grossen Schwierigkeiten, mit denen der Erklärer des Zendawesta zu kämpfen hat, noch wenig, oder besser, keine eigentlich reifen Früchte bis jetzt erwarten konnte. Auch das Beste, was mit dem grössten Fleisse und dem Aufwande aller Hilfsmittel jetzt schon möglicherweise geleistet werden kann, dürfte immer noch mit vielen Mängeln und Unvollkommenheiten behaftet sein. Von grosser Wichtigkeit für den Forscher ist es, von Anfang an die Schwierigkeit seiner Aufgabe im Auge zu behalten, und den grossen Umfang der zur würdigen Lösung derselben nothwendigen Kenntnisse und Hilfsmittel nicht zu unterschätzen überhaupt seine Aufgabe nicht zu leicht zu nehmen. Ueber diese beiden Punkte will ich mich gleich Anfangs weiter verbreiten, um jedem Unbefangenen klar zu machen, was zur Lösung, oder nur zum Lösungsversuch einer so schwierigen Aufgabe, wie die Abfassung eines Zendlexikons ist, erforderlich ist.

Das Zend, das man jetzt ohne alle zwingenden Gründe altbaktrisch[1]) zu nennen beliebt hat, ist eine längst ausgestorbene

[1]) Es ist noch von Niemand der Beweis beigebracht worden, noch kann er auch geliefert werden, dass die Sprache des Zendawesta auch wirklich die des alten Bactriens war. Es könnte ebenso gut die Sprache von Sogdiana, Herat, Chorasan oder Sejestan sein, da in allen diesen Ländern der Zendawesta in sehr alter Zeit Geltung hatte. Warum will man nicht das Zend einfach Sprache des Awesta nennen, wie sie in älteren traditionellen Quellen genannt ist?

Sprache, die nur in spärlichen und meistens durch die Unwissenheit der Abschreiber verdorbenen Ueberresten einer religiösen Literatur, bekannt unter dem Namen des Zendawesta, auf uns gekommen ist. Ist es an sich schon eine höchst schwierige Aufgabe, eine alte Sprache, die schon seit mehr als zwei Jahrtausenden zu leben aufgehört hat, wieder vom Tod in's Leben zurükzurufen und die in ihr dargelegten Gedanken wieder genau und richtig zu erkennen, so mehren sich gerade beim Zend die Schwierigkeiten noch in hohem Grad, da die Sprache nie eingehend und erschöpfend von einheimischen Gelehrten bearbeitet worden ist, wie das Sanskrit, Hebräische, Arabische u. s. w., noch sich irgend eine zuverlässige Interpretation der Zendurkunden erhalten hat. Zieht man alle Momente in Erwägung, so darf man mit Recht sagen, dass die Erklärung des Zendawesta zu den allerschwierigsten Aufgaben der Philologie gehört, zu deren Lösung ein Menschenalter lange nicht ausreicht. Die Geschichte der Interpretation des Alten Testamentes dürfte die passendste Parallele bieten. Obschon seit einer Reihe von Jahrhunderten die hervorragendsten Gelehrten unter Juden sowohl als Christen allen Scharfsinn und alle Gelehrsamkeit zur Auslegung der hebräischen Religionsurkunden anwandten, so gibt es doch noch heute viele dunkle Stellen darin, an denen sich die Auslegungskunst noch lange versuchen wird. Und die Schwierigkeiten der Erklärung des Alten Testaments sind kaum so gross, jedenfalls nicht grösser, als die des Zendawesta!

Die nächste Frage nun ist, welche Hilfsmittel stehen uns zu Gebot, um den Sinn des Zendawesta zu enträthseln, und wie sind sie zu gebrauchen. Es ist bekannt, dass von einem Theil der noch erhaltenen Ueberreste des Zendawesta, nämlich dem Jasna, Wispered, Wendidâd, einigen Jeschts und kleinern Gebeten eine Uebersetzung in die sogenannte Pehlewisprache existirt. Dass diese Uebersetzungen für den mit dem Zend gänzlich Unbekannten einen bedeutenden Werth haben müssen, leuchtet ein, da wenigstens eine, wenn auch nicht immer genaue, Bekanntschaft mit dem Hauptinhalte der Zendschriften daraus zu

gewinnen ist. Unglücklicherweise ist aber das Verständniss dieser Uebersetzungen fast ebenso schwierig, in manchen Fällen sogar noch schwieriger, als das des Urtextes. Die Hauptschwierigkeiten liegen in der ungemeinen Vieldeutigkeit der Pehlewischrift, der Dunkelheit vieler Ausdrüke, sowie in der mangelhaften Bearbeitung dieser Sprache. Wären wir einzig und allein auf dieses Hilfsmittel angewiesen, so könnten wir ebenso wenig zu einem richtigen Verständniss des Zendawesta gelangen, als durch die chaldäischen Paraphrasen zu einem des Alten Testamentes. Dieses an sich wichtige Hilfsmittel muss vor allem kritisch untersucht werden; aber wie ist diess möglich ohne genaue Kenntniss der Sprache, in der es abgefasst ist, und ohne nähere Bekanntschaft mit der Sprache des Originals, zu dessen Erklärung es dienen soll?

Glücklicherweise steht die Zendsprache nicht vereinzelt da, wie etwa das Baskische, oder Etrurische, sondern gehört, wie schon seit Rask's bahnbrechender Abhandlung: „Ueber das Alter und die Aechtheit der Zendsprache" (1826) bekannt ist, zum sogenannten indogermanischen oder arischen Sprachstamm. Eine nähere Untersuchung hat sogar gezeigt, dass es auf's Nächste mit dem Sanskrit, und namentlich mit dem alterthümlichen Wedadialect verwandt ist. Da das Sanskrit eine grammatisch auf's Genaueste durchforschte Sprache ist und eine ungemein reiche Literatur besitzt, so lag es nahe, gerade diese Sprache zur Erklärung des Zend und namentlich zur Herstellung seiner Grammatik anzuwenden. Den ersten Schritt in dieser Richtung that Burnouf in seinem *Commentaire sur le Yaçna* (1833); seine Resultate wurden dann von Bopp für seine vergleichende Grammatik verarbeitet, und mit einigen, jedoch unbedeutenden Zusätzen vermehrt. Lange blieben die an sich natürlich sehr unvollkommenen und auch beschränkten Arbeiten dieser Gelehrten nebst der von Anquetil Duperron noch im vorigen Jahrhundert gemachten sogenannten Uebersetzung des ganzen Zendawesta die einzige Quelle, aus der irgend eine Kenntniss vom Zend und den zoroastrischen Schriften zu schöpfen war. Ehe das

Studium derselben weitere Fortschritte machen konnte, war eine auf die wenigstens in Europa vorhandenen Handschriften sich stützende Ausgabe derselben nothwendig. Diesem dringenden Bedürfniss suchten Westergaard und Spiegel durch ihre Ausgaben abzuhelfen. Der Weg auf dem man allein zu Resultaten gelangen konnte, war indess bereits von Burnouf gezeigt worden; er war aber ein so mühseliger, dass eine sehr lange Vorbereitung nöthig war und viel Geschick dazu gehörte, um ihn nur mit einiger Aussicht auf Erfolg zu betreten. Burnouf ging in seinem bahnbrechenden Werke, dem *Commentaire sur le Yaçna*, der übrigens nur ein einziges Kapitel (72) behandelt, von der Sanskritübersetzung des Desturs Neriosengh, der jedenfalls nicht später als im 14. Jahrhundert [1]) lebte, aus. Diese Uebersetzung, die indess nicht einmal den ganzen Jasna umfasst, ist nicht aus dem Original, das schon seit ungefähr zwei Jahrtausenden den Priestern unverständlich ist, sondern aus der alten Pehlewiübersetzung geflossen. Da das Lesen von Pehlewibüchern wegen der Vieldeutigkeit der Zeichen (s. meine Liste derselben in dem Pahlavî-Pâzand Glossary, pag. 25—41)

---

[1]) Diess ermittelte ich durch eine Notiz, welche ich in einer sehr alten Handschrift des sogenannten *Khorda Avesta* mit Sanskritübersetzung, fand. Sie ist im Besitz von Destur Dschâmâspdschi in Bombay, der überhaupt die ältesten und werthvollsten Zendhandschriften (namentlich des Jasna) in Indien besitzt und mir einmal die Durchsicht derselben gestattete, sonst aber sowohl vor mir als vor jedem andern, namentlich seinen Collegen, seine Schätze sorgfältig verbarg. In der erwähnten Handschrift findet sich gelegentlich des Trauungsformulars, das theilweise in Sanskrit gesprochen wird (wie ich es selbst einmal in Puna hörte), die Angabe, dass bei der Verheirathung des Mädchens vom Priester genau der Tag, der Monat und das Jahr, in dem sie geschieht, anzugeben sei. Bei der Angabe des Jahres heisst es nun: *saṁvatsareshu chaturdas'as'ateshu amukadâvarshe*, d. i. in dem und dem Jahre in den Jahren 1400; diess heisst nun nichts anders als, dass das über 1400 hinausliegende Jahr jedesmal hinzuzufügen sei. Daraus folgt unwiderleglich, dass das Sanskritformular bei der Trauung zwischen den Jahren 1400—1500 (der Aera *Vikramâditya*) bei den Parsis eingeführt worden ist. Da darin Zendtexte, in das Sanskrit übersetzt, vorkommen, diese Uebersetzungen aber einstimmig dem Neriosengh zugeschrieben werden, so ergibt sich von selbst, dass er spätestens in jener Zeit, also im 14. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, gelebt haben muss.

ungemein schwierig ist, und den Wörtern und Sätzen von verschiedenen Interpreten verschiedene Bedeutungen beigelegt werden, so lässt sich kaum erwarten, dass Neriosengh's Uebersetsung frei von Fehlern blieb. Und in der That wimmelt sie auch von solchen, ebenso wie seine Uebersetzungen von andern Pehlewiwerken, wie das *Ardâ Vîrâf-nâmeh* (s. meine Noten zum Zand-Pahlavî Glossary, pag. XXXIX., XL.) Seine Uebersetzungen geniessen bei den jetzigen Parsipriestern auch kein sonderliches Ansehen, da mehrere derselben, wie z. B. mein Freund, Destur Hoschengdschi in Puna, die Pehlewitexte im Ganzen besser verstehen als Neriosengh. Da Burnouf keine Kenntniss des Pehlewi besass, so that er wohl, sich an die Sanskritübersetzung des Neriosengh zu halten. Um aber dem Studium des Zendawesta eine wissenschaftliche Grundlage zu geben, die indess schon von Rask klar angedeutet, aber nicht ausgeführt worden war, suchte er die Uebersetzungen Neriosengh's grammatisch und lexikalisch zu begründen. Um diese schwierige Arbeit ausführen zu können, musste er sich zuerst die Mühe nehmen, alle Wörter des Zendawesta in allen Formen, in welchen sie vorkommen, mit Angabe der Stellen, zu sammeln. Zur grammatischen Erklärung benutzte er das Sanskrit als die nächst liegende Sprache, da ihre nahe Verwandtschaft mit dem Zend ihm auf den ersten Blick einleuchten musste. Das Sanskrit hat eine geregelte und sehr cultivirte Grammatik und bot in dieser Beziehung die erwünschte Hilfe.

Es galt nun vor allem, die Burnouf'schen Resultate weiter zu begründen und anzuwenden. Diess war eine sehr schwierige Aufgabe, zu deren Ausführung eine längere Vorbereitung gehörte, da Burnouf seine Hilfsmittel nicht bekannt gemacht hatte. Was die Anwendung des Sanskrit betrifft, so hatte bereits der geniale französische Forscher auf die grosse Wichtigkeit des Wedadialects für die Erklärung des Zendawesta hingewiesen. Die Kenntniss desselben war indess damals noch zu wenig fortgeschritten, und war längere Zeit auf Rosen's lateinische Uebersetzung des ersten *Ashṭaka* des Rigweda beschränkt.

Wer nun weiter dringen wollte, hatte sich nicht nur in den Besitz der Burnouf'schen Hilfsmittel, zunächst von Neriosengh's Sanskritübersetzung, und, wo möglich, auch der Pehlewiübersetzung selbst zu setzen, und sich ein Wortregister zu allen bekannten Zendtexten (wo möglich mit Varianten) anzufertigen, sondern auch die Aufgabe, die Sprache der Wedas gründlicher zu studiren, als bisher geschehen war, und sich eine nähere Kenntniss der bis dahin wenig mehr als dem Namen nach bekannten Pehlewisprache zu erwerben, zu deren Studium es nur schwer zu erlangende und zudem ungenügende Hilfsmittel gab. Ausserdem lag es nahe, auch die nächstverwandten neuern iranischen Sprachen zur Vergleichung herbeizuziehen; aber die Entstellung der meisten alten Wörter durch Lautverderbung und Verstümmelung machte ihre Anwendung sehr schwierig, und erheischte grosse Vorsicht.

Bei den grossen Anforderungen, die man an einen Nachfolger Burnouf's stellen konnte, und denen wohl schwerlich damals irgend ein Gelehrter nur einigermassen genügen konnte, ist es leicht begreiflich, dass die Förderung seines Werkes theils einseitig betrieben, theils sogar, statt vervollkommnet, verschlimmert wurde. Da Anquetil Duperron während seines sechsjährigen Aufenthaltes in Indien (1755—1761) sich von einigen Parsenpriestern die Pehlewiübersetzung des Zendawesta hatte dictiren lassen, die er mit lateinischen Buchstaben nachschrieb, und die Dictate mit seinen andern Schätzen auf der Staatsbibliothek zu Paris niederlegte, wo sie noch jetzt unter dem Namen *„les brouillons d'Anquetil"* bekannt sind, so lag es für einen angehenden Zendisten nahe, sich dieselben abzuschreiben, um mittelst ihrer Hilfe die Pehlewiübersetzung verstehen zu lernen. Diesen Weg betrat Spiegel, der durch die grosse Liberalität der bayerischen Regierung in den Stand gesetzt war, sich die meisten in Europa befindlichen Hilfsmittel abschriftlich zu verschaffen, und sich ganz der Erforschung des Zendawesta zu widmen. Ausserdem hatte er noch den Vortheil, dass ihm mehrere Gelehrte, die sich früher mit Zend beschäf-

tigt hatten, ihr Material überliessen. Er hatte die Absicht, gleichzeitig mit der Ausgabe des Textes, die er indess bis jetzt noch nicht vollendet hat, eine deutsche Uebersetzung aller Zendschriften zu veröffentlichen. Und wirklich erschien auch im Jahre 1852 eine Uebersetzung des ganzen Wendidâd. Dieselbe erregte unter den Fachgelehrten damals nicht wenig Staunen, da man mit Recht die Zeit für ein derartiges Unternehmen nicht gekommen glaubte. Die Uebersetzung war angeblich auf die Pehlewiversion gegründet, welche der Verfasser nach ungenügendem handschriftlichem Material ebenfalls veröffentlichte. Indess drängte sich jedem von selbst die Frage auf: auf welche Weise hat der Verfasser sich eine so ausgebreitete und genaue Kenntniss der Pehlewisprache, von der man bis dahin noch gar nichts wusste [1]), verschafft, wie sie nöthig ist, um ein ganzes, zum Theil sehr schwer verständliches Buch zu übersetzen? Stand ihm etwa eine gute Grammatik und ein Lexikon dieser Sprache zu Gebot, die andern unzugänglich waren? oder besass er eine Uebersetzung in eine leicht verständliche Sprache? Da von alledem nichts verlautete, so konnte man weiter fragen: hat der Verfasser sich selbst ein Glossar zu den Zend- und Pehlewitexten angefertigt, und durch sorgfältige Vergleichung der Parallelstellen und etymologische Studien im Kreise der irânischen sowohl als der nächst verwandten Sprachen den Sinn der Worte zu ermitteln gesucht? oder hatte er wenigstens ein Glossar zu Neriosengh's freilich sehr unvollkommener Sanskritübersetzung der Pehlewiversion verfasst? Auch hievon verlautete nichts. Bei näherer Untersuchung ergab sich, dass der Verfasser seine Aufgabe sehr leicht genommen hatte, und seine Uebersetzung ohne alle philologische Vorbereitung, meist nach den schon erwähnten von Anquetil Duperron mit lateinischen Buchstaben geschriebenen (diess war bei der Vieldeutigkeit der Pehlewicharaktere eine grosse Erleichterung) Dictaten

[1]) Die einzige wissenschaftliche Arbeit über den Gegenstand war damals M. J. Müller's *Essai sur le Pehlevi (Journal Asiatique, 1839)*, die sich indess auf das Alphabet beschränkte.

der Parsenpriester und der französischen Uebersetzung desselben, mit Benützung einiger Resultate Burnouf's, gemacht hatte. Eine derartige Arbeit konnte, sowie ihr Charakter einmal erkannt war, bei Sachkundigen für keine sonderliche wissenschaftliche Leistung gelten, da Dutzende von Gelehrten im Stande gewesen wären, mit denselben Hilfsmitteln ungefähr dasselbe und sogar noch besser zu machen. Der Erfolg war auch kein sehr günstiger. Dem fast allgemeinen Urtheil der Fachmänner über den geringen wissenschaftlichen Werth der Spiegel'schen Uebersetzung des Wendidâd gab Benfey in einer eingehenden Recension in den Göttinger gelehrten Anzeigen (1852. Nr. 196—99. 1853. 6 ff.) Ausdruck, die eine sehr heftige Entgegnung seitens Spiegel's (Zur Interpretation des Wendidâd, 1853.) hervorrief, wodurch indess seine Sache nicht um das Geringste gefördert wurde. Da die Uebersetzung eine Menge unverständlicher Stellen enthielt, so musste sogar der Laie bedenklich darüber den Kopf schütteln und ganz natürlich zu dem Schlusse gelangen, dass der Zendawesta entweder Unsinn enthalte, oder Spiegel ihn missverstanden habe.

Diess war der Stand der Interpretation, als ich den Entschluss fasste, mich, unter freilich sehr ungünstigen Verhältnissen, eingehend der Erforschung des Zendawesta zu widmen. Meine Hilfsmittel waren gering, und nur solche, die allen andern zugänglich waren. Ausserdem fand ich nur geringe Aufmunterung, noch weniger kräftige Unterstützung, wie sie Spiegel in so reichem Masse zu Theil ward; ja man machte sogar von einer Seite den ernstlichen Versuch, mir für immer das Studium des Zendawesta sowohl als das des Weda gründlich zu verleiden und mich in eine Sphäre hineinzustossen, in der ich für immer den orientalischen Studien hätte Valet sagen müssen. [1])

[1]) Dieses beklagenswerthe Streben, aufstrebende Gelehrte zu unterdrücken, das meist in lächerlichem Eigendünkel und Selbstüberschätzung seinen Grund hat, findet sich leider hin und wieder auf deutschen Universität[illegible] ich hierüber ein Kapitel schreiben könnte, das manchen

Unter solchen Umständen gehörte gewiss ein grosser Muth dazu, sich einem keine materiellen Erfolge versprechenden, höchst schwierigen Studium, wie das des Zendawesta ist, zu widmen. Ich richtete mein Augenmerk auf den Jasna, der noch, mit Ausnahme von 2 Kapiteln (das erste und neunte, welche Burnouf meisterhaft behandelt hatte) eine völlige *terra incognita* war. Am meisten zog mich der metrische, unter dem Namen der fünf Gâthas bekannte Theil an. Da mir Neriosengh's Sanskritübersetzung derselben, sowie die Pehlewiübersetzung des Jasna (die mir indess, aus Mangel an Hilfsmitteln, sie zu verstehen, wenig genützt haben würde) lange unzugänglich waren, so war ich anfänglich ganz auf meine eigenen Hilfsmittel beschränkt. Ich hatte das Studium des Jasna sogleich nach dem Erscheinen von Westergaard's Ausgabe desselben (1852) ernstlich begonnen, und mir nach Veröffentlichung der Jescht's einen Index dazu angelegt; zu den übrigen Zendtexten war bereits ein Index in der Brockhaus' Ausgabe des Wendidâd-sâde vorhanden, den ich benützen konnte. Die Methode, die ich bei meinen Forschungen befolgte, war in Kürze diese. Ich schlug zuerst alle Parallelstellen auf, in denen das zu untersuchende Wort oder die zu untersuchende Form vorkam, und versuchte dann mittelst des Zusammenhangs der Stellen den Sinn eines Wortes zu erschliessen; das so gewonnene Resultat, gegen das ich indess oft sehr misstrauisch war, suchte ich durch eine regelrechte Etymologie im Kreise des Zend selbst, sowie durch Zuhilfenahme des so nahe stehenden Wedadialekts, und vermittelst der nächst verwandten irânischen Sprachen zu begründen. Erst als meine Arbeit nahezu vollendet war, gelangte ich in den Besitz einer freilich sehr schlechten Abschrift von Neriosengh's Sanskritübersetzung. Da ich darin nirgends eine Methode erblicken konnte, und sie von den

---

Leser in Staunen darüber setzen würde, wie derartiges nur möglich sei, so muss ich aus gewissen Rücksichten auf weitere Mittheilung über die gemeine Art und Weise, wie ich von einer gewissen Seite behandelt wurde, von der man es gar nicht erwartet hätte, für jetzt verzichten.

albernsten Erklärungen strotzt, so blieb sie nur von geringem Einfluss auf meine Endresultate.

Den ersten Theil meiner Arbeit, die „*Gâtha ahunavaiti*“ (Jasna capp. 28—34.) veröffentlichte ich endlich im Jahre 1858, nachdem ich fast sechs Jahre den grössten Theil meiner Zeit und Kraft unter grossen Entbehrungen und Opfern auf die Erklärungen von den 250 kleinen Versen der fünf Gâthas verwandt hatte. Nicht lange nach der Veröffentlichung erschien eine sehr feindselig gehaltene Anzeige des Buch's (so wurde sie auch von Unparteiischen aufgefasst) von Spiegel in den „Münchener Gelehrten Anzeigen“ (1858, N. 50—52.) in der er (lächerlich genug) einer Methode, die jetzt von allen Philologenschulen befolgt wird, die Berechtigung absprach, und an die Stelle der philologisch am begründetsten Erklärungen die absurdesten Einfälle alter Parsenpriester setzte. Zu gleicher Zeit veröffentlichte er selbst eine Uebersetzung des Jasna, die auch die Gâthas enthält. Aus dem merkwürdigen Vorwort dazu konnte man leicht ersehen, dass Spiegel die „erste“ Erklärung des Zendawesta als sein Monopol ansah, und mein Unterfangen, unabhäng von, und sogar vor ihm den Jasna zu erklären, als einen unberechtigten Eingriff betrachtete. Da ich gerade damals im Begriffe war, nach Indien überzusiedeln (1859), wohin ich einen Ruf erhalten hatte, so konnte ich mich nicht mehr auf die Würdigung des Spiegel'schen Standpunktes und eine Kritik seiner Uebersetzung einlassen, wie er sie verdient hätte. Der Druck des zweiten Theils meiner Ausgabe und Uebersetzung der Gâthas, den ich vollendet hinterliess, wurde wider Erwarten verzögert und erschien erst im Jahre 1860.

In Indien beabsichtigte ich die Zendstudien eifrig fortzusetzen, und die mir gebotene schöne Gelegenheit, mit den Parsenpriestern selbst Umgang zu pflegen, zu benützen, um zu einem richtigen Verständniss der Tradition zu gelangen, da ich aus Spiegel's Arbeit hierüber nichts Zuverlässiges lernen konnte. Da ich indess durch meine amtliche Stellung und meine dadurch nothwendig gewordene fast ausschliessliche Beschäftigung mit

Sanskrit verhindert war, mich während meines Aufenthalts in Puna so eingehend mit Zend und Pehlewi zu beschäftigen, als ich es wünschte, so konnte ich auch schon wegen der grossen Entfernung vom Vaterlande dem fernern Gang dieser Studien in Europa und speziell in Deutschland nicht die nöthige Aufmerksamkeit schenken. Nur mit grosser Kraftanstrengung gelang es mir, meine Schrift „*Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees*“, die im Jahre 1862 in Bombay erschien und jetzt fast ganz vergriffen ist, druckfertig zu machen. Ich hatte dabei die Absicht, die Parsen mit den Resultaten meiner Forschungen über ihre Religionsurkunden bekannt zu machen, und zu einem wissenschaftlichen Studium derselben unter ihnen hinzuwirken. Zu diesem Zwecke verfasste ich eine kleine Grammatik, die ich leicht hätte bedeutend vermehren können, und fügte sie den „Essays“ bei. Das Werk wirkte höchst anregend sowohl unter den Parsen als Engländern. Ich liess nun mehrere Jahre hindurch die Zendstudien völlig ruhen, und nahm dieselben erst nach meiner Rückkehr von Guzerat, wohin ich im Auftrag der Regierung von Bombay zur Aufsuchung von Sanskrit-, Zend- und Pehlewihandschriften gegangen war, in der Regenzeit (Sommer) des Jahres 1864 wieder auf. Noch in demselben Jahre erfuhr ich durch einen meiner Parsifreunde, den ich im Zend unterrichtete, dass ein deutscher Gelehrter aus Marburg, Namens Justi, ein vollständiges Zendwörterbuch herauszugeben anfange, und dass ein in schlechtem Englisch geschriebener Brief desselben, worin er um Subscriptionen für sein Werk bei den Parsis nachsuche, soeben im Râst Goftâr, einem in englischer und Guzerâti Sprache erscheinenden Wochenblatte, veröffentlicht worden sei. Als ich die betreffende Nummer durchlas, wurde ich nicht wenig überrascht durch die Ankündigung, „dass er zum ersten Male den Pârsis die kanonische Interpretation ihrer Schriften darbiete.“ Meine Parsifreunde, wie ich, waren natürlich sehr neugierig, die Produktion des jungen Mannes, von dem wir früher nie etwas gehört hatten, kennen zu lernen. Es schien uns aber sofort bedenklich, den Anfang

im Zend mit einem vollständigen Lexikon zu machen, da wir Alle wussten, dass zu einem solchen Unternehmen noch keine genügenden Vorarbeiten vorlagen. Als das Werk endlich anlangte, so prüften wir sofort die „kanonisehe Interpretation"; den Parsipriestern, welchen ich Mehreres aus dem Buche übersetzte, kam sie indess ebenso wenig kanonisch vor, als Spiegel's Uebersetzung.[1]) Wir schlugen das Wort *gâo* (Kuh und Erde) auf, um zu sehen, wie der kanonische Interpret zwei der allergewöhnlichsten, jedem Parsipriester in Indien auf's Leichteste verständlichen, und von allen auf dieselbe Weise interpretirten Kunstausdrücke beim Homaopfer, nämlich *gâush hudhâo* und *gâush jîvya*, erklärt haben mochte. Wir fanden auf Seite 104 das erste, als „Fleisch von der wohlgeschaffenen Kuh", das letztere als „Fleisch von lebendem Wesen" übersetzt, ohne alle Angabe, dass sie eine technische Bedeutung hätten. Als Autorität war Spiegel citirt. Die Priester lachten, und hatten sofort allen Glauben an Justi's (und Spiegel's) kanonische Interpretation ihrer Religionsurkunden verloren. Die Priester erklären nämlich einstimmig (und die Erklärung wird auch durch die Untersuchung bestätigt), dass *gâush hudhâo* in den Opferfor-

[1]) Von dieser erschien im Jahre 1864 auf Kosten eines reichen, aber sehr orthodoxen Pârsi eine englische Uebersetzung, der sich dadurch bei seinen Landsleuten in Gunst setzen und ein Verdienst um seinen Glauben erwerben wollte. Der gute Mann fand sich aber etwas enttäuscht; die sachkundigsten Priester erklärten die Uebersetzung für unzuverlässiger als die ihrigen in der Guzerâtisprache. Da sie voll sinnloser Stellen ist, so wurde das Buch von Missionaren sofort gebraucht, um die Absurdität des ganzen Zoroastrismus zu beweisen und Zoroaster selbst als einen Narren zu verschreien. Ich trat diesen auf völliger Unkenntniss der Sache beruhenden Entstellungen sofort energisch in öffentlichen Blättern entgegen, zog mir aber dadurch das Uebelwollen hauptsächlich der protestantischen Missionare zu. Ich würde diesen Umstand gar nicht erwähnen, hätte er nicht einem renommirten Wedagelehrten, den ich als meinen ärgsten Feind zu betrachten allen Grund habe, Veranlassung gegeben, mich in einer religionsgeschichtlichen Vorlesung gelegentlich seiner Bemerkungen über den modernen Parsismus (wie ich bestimmt von Zuhörern erfuhr) als von den Parsis bestochen zu verleumden. Derartige Anschuldigungen gehören vor ein richterliches Forum; nur aus gewissen Rücksichten unterliess ich, die Sache weiter zu verfolgen.

meln des Jasna „die Opferbutter“, und *gâush jîvya* die „an heiliger Stätte frisch gemolkene Milch“ bedeute. Ein Europäer, der nie mit Parsipriestern verkehrt hat, kann solche Ausdrücke natürlich unmöglich verstehen, und kein billig Denkender wird von einem exclusiven deutschen Zendisten eine richtige Erklärung derselben verlangen. Da ich indess die richtige Erklärung, wie sie mir von meinen Parsifreunden mitgetheilt wurde, bereits in der Vorrede zum zweiten Theil meiner Uebersetzung der Gâthas (1860) bekannt gemacht hatte, so konnte ich erwarten, dass der junge Lexicograph sie berücksichtigen würde. Doch sie wurde mit Stillschweigen übergangen, und die phantastische Spiegel's die zudem auf gar keiner Tradition beruht, vor der dieser Gelehrte sonst einen fast abergläubischen Respekt hat, unbedenklich als die richtige angenommen! Hätte Herr Justi nur ein klein wenig Kritik gehabt, so hätte ihm sofort die völlige Haltlosigkeit, ja Lächerlichkeit der Spiegel'schen Erklärung einleuchten müssen. Es gehört nur eine sehr mässige Sprachkenntniss dazu, um zu wissen, dass *hudhâo* gar nicht „wohlgeschaffen“ heissen kann, sondern höchstens „Gutes schaffend, machend“; wäre die Erklärung richtig, so würde *hudhâta* stehen. Wie *gâush jîvya* = *bos viva* „Fleisch von lebenden Wesen“ bedeuten soll, ist mir noch viel räthselhafter; es könnte höchstens „lebendiges Fleisch“ heisen was jedenfalls ein wesentlich anderer Begriff wäre. Was würde man von einem Philologen sagen, der *bos viva* in einem lateinischen Schriftstück mit „Fleisch von lebendigen Wesen“ übersetzen würde? Vor Allem hat man aber zu bedenken, dass beide Ausdrücke im Jasna Namen von Opfergegenständen sind. Was soll aber „lebendiges Fleisch“ beim Opfer hedeuten?, etwa solches, das in Fäulniss übergegangen ist und von Würmern wimmelt? Derartiges darf nie beim Opfer gebraucht werden, da es ganz unrein ist. Herr Justi hätte jedenfalls besser gethan, den Ausdruck wörtlich durch „lebendige Kuh“ zu übersetzen, was weniger sinnlos gewesen wäre, als auf eine so höchst alberne und unnatürliche Weise, wie „Fleisch von lebenden Wesen“? Da aber die richtige Erklärung durch die besten

Kenner parsischer Tradition bereits vorlag, so hat er seine Pflichten als Lexikograph schlecht gekannt, indem er sie *s. v. gâo* nicht einmal berührte.[1]) Die Herrn Spiegel und Justi könnten indess zu ihren Gunsten sagen, dass „lebendig" gewöhnlich durch *jvâo* ausgedrückt sei, und *jîvya* „was sich auf Lebendiges bezieht" bedeute; nimmt man *gâush* in der Bedeutung „Fleisch", dann würde allerdings der Sinn „Fleisch der lebendigen Wesen" sich ergeben. Aber erstens ist die Bedeutung von „Fleisch" für *gâo* nicht nachweisbar und stützt sich nur auf blose Vermuthung, die man scheinbar durch Hinweis auf das neupersische *gosht* „Fleisch" zu begründen sucht; zweitens würde der Sinn ein ganz unpassender sein. *gâush jîvya* ist offenbar etwas das geopfert wird. Wenn es nun „Fleisch von lebendigen Wesen" im Allgemeinen bedeutete, so müsste man annehmen, dass beim Opfer das Fleisch jedes beliebigen lebendigen Thiers, also von Schafen, Ochsen, Füchsen, Katzen, Löwen u. s. w. dargebracht werden konnte. Diess ist aber nirgends der Fall. Die opferfähigen Thiere sind immer genau bestimmt, da so viel von der Wahl des Opferthiers und seiner Beschaffenheit abhängt; bei den Pârsis durften die Opferthiere nur aus der guten Schöpfung genommen werden; nach der Spiegel'schen Auffassung hätte man auch das Fleisch Ahrimanischer Geschöpfe, also etwa der Katzen, Mäuse oder Frösche darbringen können. *jîvya* kann indess sprachlich auch gar nicht „was sich auf lebendige Wesen bezieht" heissen; entweder ist es direkt auf die Wurzel *jîv* „leben" zurückzuführen und dann als Part. fut. pass. in dem Sinn von *vivenda* zu fassen, also „das zu lebende Fleisch", oder auf ein Substantiv *jîva*,

[1]) Gelegentlich des Wortes *jîvya* selbst (S. 117) sagt Justi: Ner. erklärt *dughdha* (Milch), weil in späterer Zeit Milch an die Stelle des Fleisches trat. Nun woher weiss Herr Justi diess? Milch ist ein uralter Bestandtheil der arabischen Opfer, und von einer Umwandlung des Fleischopfers in ein Milchopfer ist gar nichts bekannt. Beide konnten im alten Ceremoniel neben einander bestehen. Siehe das Nähere über diese Ausdrücke in meiner Abhandlung in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Band XIX. pag. 591–93.

das indess nur im Sanskrit nicht im Zend existirt, und dort „Seele“ bedeutet; danach würde es „das beseelte Fleisch“ heissen. Kurz auf welche Weise man auch die Spiegel-Justi'sche Auffassung zu begründen versuchen mag, wir gelangen zu irgend einer Absurdität, was der schlagendste Beweis für die völlige Unrichtigkeit jener Erklärung ist.

Eine ähnliche völlige Missachtung der von mir (nicht von Spiegel) zum ersten Mal bekannt gemachten richtigen traditionellen Erklärung hat sich unser „altbaktrischer“ Lexikograph beim Wort *hû-frâshmô-dâiti* zu Schulden kommen lassen. Spiegel hatte für das Wort, das er, wie hundert andere Wörter, wohl nie untersuchte, ehe er sie übersetzte, die Bedeutung „Sonnenaufgang“ oder „Tagesgrauen“ blos gerathen. Diese pure Vermuthung, der sich schon beim tiefern Eingehen in die Stellen, in denen sich das Wort findet, die gewichtigsten Bedenken entgegenstellen, hat Herr Justi unbedenklich nachgeschrieben und dadurch wieder den schlagendsten Beweis geliefert, dass er gar nicht im Stande ist, Kritik zu üben. Das Wort bedeutet gerade das Gegentheil, nämlich „Sonnenuntergang“. Hierüber haben wir die gewichtigsten und unverwerflichsten alten Zeugnisse, nämlich die des Neringistân, eines in Pehlewi und Zend verfassten ältern Werkes über die Ceremonien, von dem ich eine sehr schöne Handschrift besitze (soviel ich weiss, die einzige in Europa), und die eines alten Zend-Pehlewi Glossars, das von Destur Hoschengdchi und mir jetzt herausgegegeben worden ist. In diesen beiden Werken wird *hû-frâshmô-dâiti* als die Zeit der einbrechenden Nacht gefasst, ja in dem erwähnten Glossar geradezu „der erste Theil der Nacht“ genannt.[1]) Das Zeugniss des Neringistân, das mir von Parsenpriestern gelegentlich eines Streites über die richtige Bedeutung des Wortes mitgetheilt wurde, habe ich theilweise bereits im Vorwort zum zweiten Theil meiner Gâthas mitgetheilt, der dem Lexikographen zur Zeit der Abfassung seines Werkes wohl

[1]) Siehe das Nähere in dem erwähnten *Zand-Pahlavî Glossary*, pag. 76—78. 126. 127.

bekannt war. Der „kanonische Interpret“ nahm nicht die geringste Notiz von diesem alten Zeugniss. Welche Lächerlichkeiten er aber in Folge der völligen Missachtung desselben und blinder Anhänglichkeit an Spiegel's Einfall sich zu Schulden kommen liess, wird eine kurze Betrachtung seines Artikels *frâshmô-dâiti* (pag. 204, 5) ergeben. Sehen wir vorerst bei diesem vereinzelt stehenden Worte von der Etymologie, die oft sehr trügerisch ist, ganz ab, und wenden wir uns zu den Stellen. In den Jescht's (5, 91) lesen wir als Antwort der *Anâhita* auf die Frage Zoroasters, wie er diese Genie verehren solle: *ana yasna frâyazaêsa hacha hûvakshâḍ â hû-frâshmô-dâtôiḍ*, d. i. verehre mich mit diesem Opfergebet (im Vorhergehenden genannt) von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang. Die Worte *hacha hûfr.* werden von Herrn Justi so übersetzt: „vom Aufgang der Sonne bis nach Mitternacht (d. h. den ganzen Tag über).“ Nun möchte ich fragen: in welcher Sprache wird der Begriff „den ganzen Tag über“ auf eine so absurde Weise ausgedrückt? Man rechnet ja den Tag entweder von „Abend bis Morgen“ oder von „Morgen bis Abend“, oder von „Morgen zu Morgen“, oder auch „von Abend zu Abend“, aber nirgends auf die von Herrn Justi angegebene Weise. Von der Absurdität abgesehen ist die Justi'sche Auslegung sprachlich unmöglich. Der Begriff „bis nach“ kann im Zend nicht durch das einfache *â*, das höchstens „bis“ heissen kann, ausgedrückt werden. Was würde man z. B. von einem Lateiner sagen der die Worte *ab solis ortu ad occasum* mit „von Sonnenaufgang bis nach Mitternacht“ übersetzen würde? Jeder vernünftige Philologe würde eine solche Uebersetzung für eine unmögliche erklären. Ueberdiess finden wir ja wirklich öfter den Ausdruck *pascha hû-frâshmô-dâitîm*, der nach dem Zusammenhang der Stellen gar nichts als „nach Sonnenuntergang“ heissen kann. So in Jescht 5, 94., wo Zoroaster die *Anâhita* fragt, was aus den *Zaothrâo* (der für Begehung von Ceremonien geschöpften und geweihten Wasser) werde, welche die Dewaverehrer (d. h. die Teufelsverehrer) *pascha hû-frâshmô-dâitîm* darbrächten? Nun,

die bösen Geister, und ihre Verehrer, die Zauberer, Hexen u. s. w. treiben bekanntlich ihr Wesen bei allen Völkern in der Nacht, nicht etwa blos nach Mitternacht, oder beim Tagesgrauen, wie Herr Spiegel und Justi zu glauben scheinen. Serosch, der Schutzengel der zoroastrischen Religion, streitet mit den Dewas *pascha hû-frâshmô-dâitîm*, „nach Sonnenuntergang“ (Jasna 57, 10, 16), welche gerade zu dieser Zeit ihr Unwesen treiben (Vend. 7, 58.) Beim Tagesgrauen verschwinden ja in allen Mythologieen die Geister. Ebensowenig fängt die Arbeit des Serosch erst nach Mitternacht an, sondern sogleich nach Sonnenuntergang, wie mir mein Freund *Khân Behâdur*[1]) *Destur Nassarwandschi Dschamaspdschi Asa*, Oberpriester der Parsis im Dekhan, oft genug sagte, wenn ich den Abend bei ihm in seinem schönen an den Ufern der Mula-Muta gelegenen Garten verbrachte. Er pflegte nämlich nach Sonnenuntergang sofort den Serosch-Jescht herzusagen, um gegen die Unholde der Nacht, die Dewas, geschützt zu sein. Die einzige Stelle, die bei einer oberflächlichen Betrachtung zu Gunsten der Spiegel'schen Hypothese angeführt werden könnte, ist Jescht 10, 95. wo es von Mithra heist, dass er die beiden Enden der Erde berühre *pascha hû-frâshmô-dâitîm;* er halte eine Keule in seiner Hand, vor welcher Ahriman und die Dewas fliehen. Nun diess weist bei näherer Betrachtung deutlich auf die Zeit nach Sonnenuntergang. Mithra ist die Sonne; nach ihrem Untergange befindet sich dieser Genius an der Grenze des Horizonts; obschon seine Strahlen verborgen sind, so sieht er von seinem verborgenen Orte doch Alles, und beschützt mit seiner Keule die Schöpfung gegen die Angriffe der bösen Geister. Da diese aber nur bei Nacht erfolgen, so kann das Wort nicht „Tages-

1) Es freute mich sehr, als mir vor etwa einem halben Jahre die Kunde zukam, dass dieser mein würdiger Freund, dem ich während meines Aufenthaltes in Indien viel zu verdanken hatte, von der englischen Regierung mit dem Prädicate *Khân Behâdur*, d. i. Excellenz, ausgezeichnet worden ist. Er ist ein sehr ehrwürdiger Mann und leistete den Engländern während der Revolution wichtige Dienste, die schon früher hätten belohnt werden sollen.

grauen" bedeuten. Ausserdem würden alle andern Stellen im grellsten Widerspruch stehen. — Schreiten wir zur Etymologie! Herr Justi erklärt es als Vorwärtsmachung und leitet es von *frâshman dâiti* mit *hû* ab. Diess ist eben ein Einfall, wie hunderte seiner Erklärungen; *hû* soll gar der Genitiv von *hvare* sein! Hier möchte ich fragen: hat der Verfasser je über die Casusbildung im Sanskrit und Zend nachgedacht, ehe er eine solche Behauptung aufstellte? *hvare* ist bekanntlich das Sanskrit *svar* „Himmel"; das *r* ist radikal. Nun, wie konnte im Genitiv, der sich bei consonantisch schliessenden Stämmen auf *ô* endigt, ein radikales *r* ausfallen und die Genitivendung dazu? So etwas ist unerhört. *hû* ist in dem erwähnten Compositum nur dem Sinne nach Genitiv, aber sicherlich nicht der Form nach. Ich erkläre es einfach als eine starke Verkürzung von *hvare*, das ähnlich wie *tvam* im Weda mit *uv*, also *huvare* gesprochen werden konnte; als erster Theil eines langen Compositums, in dem vermuthlich der Ton mehr nach hinten eilte, fiel *are* weg, und *huv* ward zu *hû* gedehnt; wäre ein Compositum *hûrô* gestanden, so hätte sich das *ô*, das sehr zähe ist, und ja gewöhnlich in Compositionen steht, gewiss erhalten und mit ihm das *r*. Was die Ableitung des *frâshma* betrifft, so ist es wahrscheinlich auf die Wurzel *ash* = Sanskrit *as'* ‚anlangen, erreichen', zurükzuführen, und bedeutet wohl „die Einkehr, Heimkehr, das Gelangen an's Ziel"; *dâiti* scheint nur die Bedeutung zu verstärken; *frâshmô-dâ* „Einkehr machen", war wohl eine alte Phrase, von der *frâshmô-dâiti* abgeleitet ist. Das Wort heisst also wörtlich: „Sonnenheimkehr oder Sonneneinkehr", was ein ganz passender Ausdruck für Sonnenuntergang ist. Vgl. den hebräischen Ausdruck מְבוֹא שֶׁמֶשׁ wörtlich Ankunft, Eintritt der Sonne, d. i. Untergang.

So enthält der ganze Artikel über *hû-frâshmô-dâitîm* lauter Unrichtigkeiten, in Folge deren der Leser, der sich auf Justi's Wörterbuch verlässt, in einer Reihe Stellen ganz irre geführt wird.

Die bereits angeführten, völlig irrigen Erklärungen mehrerer

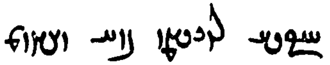
Wörter, wo die sichere Tradition bereits erkannt war, aber durch mich [1]) nicht etwa durch Anquetil Duperrón, Spiegel, Westergaard oder Windischmann, können Denkenden und Unparteiischen bereits einen genügenden Anhaltspunkt geben, was sie von Justi's „kanonischer", d. h. wohl, sich streng an die Tradition haltender Interpretation des Zendawesta zu halten haben; weitere Belege werden noch kommen.

Ehe ich aber in der Kritik von Einzelheiten fortfahre, muss vor allem die Frage erörtert werden, welche Mittel standen dem Lexikographen bei Abfassung seines Werkes zu Gebot und welchen Gebrauch hat er davon gemacht? Die wichtigern Hilfsmittel waren folgende: Anquetil Duperron's Zendawesta; Burnouf's *Commentaire sur le Yaçna;* Westergaard's und Spiegel's Ausgaben des Zendawesta, wovon indess nur die erstere vollständig ist; Spiegel's Uebersetzung des ganzen Awesta; desselben incorrecte Ausgabe der Pehlewiübersetzung des Wendidad, Jasna und Wispered; Brockhaus' transcribirter Text nebst Register zum *Vendidâd-sâde;* Spiegel's Ausgabe von Neriosengh's Sanskritübersetzung des Jasna; meine Uebersetzung und Erklärung der Gâthas; meine *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsees;* die Arbeiten von Windischmann über den Mithra Jescht, seine ‚Zoroastrischen Studien'; gelegentliche Artikel und Bemerkungen von andern Gelehrten, wie Benfey, Fr. Müller u. s. w. über das Zend. Jeder, der alle die aufgezählten Hilfsmittel näher kennt und mit den Schwierigkeiten der Erklärung des Zendawesta, sowie mit dem jetztigen Stand der orientalischen Studien überhaupt, und denen der vergleichenden Grammatik insbesondere näher bekannt ist, kann leicht wissen, dass dieselben ganz ungenügend sind, um ein Buch zu verfassen, das nur einigermassen den Namen eines Zendlexikons verdient.

Um mit den traditionellen Hilfsmitteln anzufangen, so hatte

1) Diess ist sicherlich der Hauptgrund, warum Justi als ein blosser schwächlicher Parteigänger Spiegel's die von mir mitgetheilte Tradition nicht berücksichtigt hat.

ihr Studium kaum begonnen; die in Europa vorhandenen oder bekannten waren nicht hinreichend. Ihr Verständniss war mit grossen Schwierigkeiten verknüpft und eine richtige Erklärung derselben zu geben war Niemand im Stande, auch Spiegel nicht, trotz seiner immer wieder von Neuem vorgebrachten Ansprüche, über welche die gelehrtesten Parsipriester nur lachten. Zu einer richtigen Erklärung der Pehlewiversion des Jasna gehört unter Anderem eine minutiöse Kenntniss des bei der Vollziehung der Jasnaceremonie beobachteten Cerimoniells. Da Anquetil's Bemerkungen darüber völlig ungenügend sind, (ich bezweifle, ob er die Ceremonie je vollständig gesehen hat), und weder Spiegel noch Justi noch irgend ein anderer Europäer ausser mir sie je gesehen haben, noch von einem sachkundigen Priester darin unterrichtet worden sind, so liegt es auf der Hand, dass alle von diesen Herrn gegebenen Erklärungen liturgischer Stellen der sichern Begründung entbehren und oft nichts als leere Einfälle sind. Ja es erregt geradezu Staunen, wie Spiegel manche der allergewöhnlichsten Dinge im Jasna missverstanden hat. So übersetzt er Jasna 9, 1 *hâvanîm â ratûm â* „um die Zeit der Morgendämmerung", welche Deutung er sogar in die später gemachte englische Uebersetzung des Avesta übergehen liess. Diess verräth nun eine völlige Unkenntniss des parsischen Rituals, die auch den Parsis sogleich auffiel, als Spiegel's Uebersetzung bekannt gemacht wurde. Jeder Parsi weiss, dass der *Hâvan gâh* mit Sonnenaufgang, also ungefähr um 6 Uhr in Indien, beginnt, und bis Mittag um 12 Uhr dauert. Nur während dieser Zeit, also nach Sonnenaufgang, darf die Homaceremonie vollzogen werden. Die von Spiegel angegebene Zeit würde dem *Ushahina gâh*, in dem die Morgendämmerung erscheint, entsprechen; aber in diesem wird die Homaceremonie nicht vollzogen. — Einer der allergewöhnlichsten Ausdrücke im Jasna ist *haṅkârayêmi*. Diesen übersetzt Spiegel mit: ich thue kund. Diese Uebersetzung verräth wieder eine völlige Unkenntniss ritueller Ausdrücke, und eine Missachtung der Tradition. Nerioseṅgh, die Hauptautorität Spiegel's in seiner Ueber-

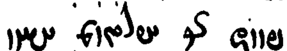
setzung des Jasna, hat *sampûrṇayâmi*, d. i. ich mache vollständig, ich vollende; darnach hat die Guzerâtiübersetzung *sampurana (sampûrṇa) karuṁ* „ich mache vollständig". Die Pehlewiversion übersetzt es durch *ângartînam*, und erklärt es durch  *âighash rôishman benâ vagunam (vadunam)* d. i. ich mache den Anfang damit (mit dieser ersten Anrufung, nämlich der des Ormuzd). Worauf stützt sich nun Spiegels Uebersetzung „ich thue kund"? Einfach auf eine falsche Auffassung von *angartînam*. Diess nimmt er in der Bedeutung von „verkündigen", wozu wir gar nicht berechtigt sind, und sieht darin einen Zusammenhang mit ἄγγαρος, den reitenden Staatsboten der Perser.[1]) Es ist offenbar ein Denominativ von *angart* = Zend *hañkereta* = Scr. *saṁskṛita* „fertig, vollendet", und bedeutet „vollenden, fertig machen", wie aus dem Zend-Pehlewi Glossar pag. 32, 5 vgl. Bund 25, 10 ed. Westergaard hervorgeht.[2]) Dem Worte *angârdân* kommt im Pehlewi und Neupersischen die Bedeutung von „zählen, rechnen" zu; aber nirgends die von „verkündigen". Die Spiegel'sche Erklärung hängt somit ganz in der Luft. Jedermann sieht auf den ersten Blick das Bedenkliche, ein Zendwort, das sich im Sanskrit wie im Persischen gleichmässig findet, und fast dasselbe bedeutet, mit einem von den Griechen überlieferten, angeblich persischen Worte zu vergleichen, dessen wörtliche Bedeutung völlig ungewiss ist. Wir wissen nicht einmal mit Sicherheit, ob es nur ein ächtes irânisches Wort ist; es kann leicht einer andern von den vielen in dem grossen persischen Reiche cursirenden Sprachen entnommen sein. Zudem involvirt der Begriff „Bote" nicht nothwendig den des „Anzeigers", sondern er kann auch ebenso gut auf „Gesandter" zurückgeführt werden. Diese sinnlose Bedeutung hat nun Justi wirklich Spiegeln nachgeschrieben trotz meiner Einwendungen

[1]) S. Z d. D. M. G. B. IX. S. 183, Note 2 und meine Widerlegung in meinen Gâthas II. p. 99. 100.

[2]) S. das bald erscheinende *Pahlavi-Pâzand Glossary* p. 64. s. v. *angardinîdân*.

gegen diese Erklärung und ihrer ausführlichen Widerlegung, und damit wieder einen eklatanten Beweis von seiner Unfähigkeit, Kritik zu üben und die Tradition zu verstehen, geliefert! Die von der Tradition gegebene Deutung „ich mache damit den Anfang", ist dem Sinne nach vollkommen richtig. Die einfachste Uebersetzung, die jeder sachkundige Destur auf Befragen gibt, ist „ich vollbringe die Izeschneceremonie." Und in der That stimmt diess genau mit dem so nah verwandten brahmanischen Opferritual überein. Die Brahmanen müssen jede Ceremonie mit den Worten *aham karishye*, d. h. ich will eine Ceremonie vollbringen, machen. Es ist nämlich bei den Brahmanen, wie bei den Parsis, Opferregel, dass der die Ceremonie vollziehende Priester beim Beginne sagen muss, dass er dieselbe für diese oder jene Götter, die er mit Namen nennen muss, verrichte.

Ein merkwürdiges Missverständniss der traditionellen Uebersetzungen des wirklichen Rituals verräth unter Anderm auch die sinnlose Erklärung der Ausdrücke *frataremchid tê havanem* und *uparemchid tê havanem* in Jasna 10, 2 West. seitens der Herrn Spiegel und Justi durch „um die erste Morgenzeit", oder gar „beim Beginn der Morgenröthe". Neriosengh, die Hauptquelle Spiegel's bei seiner so ungemein flüchtig gemachten Uebersetzung des Jasna, übersetzt diese Ausdrücke durch *parâñmukhâyâm tvâñ hâûanâyâñ* und *ûrdhvâyâñcha tvâñ hâûanâyâñ*, d. h. wenn der Homamörser *(hâvanîm)* umgestürzt daliegt, und wenn er aufrecht steht. Die Guzerâtiübersetzung des Aspendiardschi gibt *frataremchid havanem* durch *anêlêhênê pacharasi dhâtuni hâvaṇîmmô mêlî*, d. h. und ihn (den Homa) fünffach auf den metallenen Mörser legend, und *uparemchid tê havanem* durch *tâhâri chîznê (yaânê homasalînê) bâlâtar (yaânê pâk) hâvanîmmô mêlî* d. h. dein Ding (d. i den Homastengel) in den aufrecht stehenden (nämlich reinen) Mörser legend. Obschon Neriosengh und die Guzerâtiübersetzung auf den ersten Blick ganz verschiedenen Auffassungen zu folgen scheinen, so stellt sich beim Eingehen in die Einzel-

heiten des Homarituals, wie es mir in einem mehrere Wochen dauernden Unterricht von einem sehr geschickten Mobed umständlich mitgetheilt und gezeigt wurde [1]), die Uebersetzung beider doch als identisch heraus. Das *hâvanîm* Gefäss, das ist der Mörser, in dem der Homa zerstossen wird (ich besitze einen in meiner Sammlung von Opfergeräthen), wird nämlich während der Ceremonie einmal umgestürzt, so dass die Mündung nach unten zu stehen kommt, dann werden drei Stückchen von der Homapflanze und ein Stück von dem *hadhânapaĉta*, dem Granatapfelbaum, darauf gelegt. Wenn der Homa zum zweitenmale (er muss stets zweimal bereitet werden) bereitet wird, so wird diesen vier Stückchen noch ein fünftes Ingrediens nämlich *gâush jîvya*, d. i. frische Milch, die erst nach Beendigung der ersten Ceremonie gemolken wird, hinzugefügt. Ehe der Mörser aufrecht hingestellt wird, muss er in's Wasser gelegt und gereinigt werden. Die Pehlewiversion scheint derselben Auffassung zu folgen. Sie übersetzt *fratarcmchid-havanem* mit *pavanaj parûtûm hâvanu* „bei dem untersten Hâvan (dem Mörser)", und *uparemchid-havanem* durch  *pavanaj zak apartum hâvanu* „bei dem obersten Hâvan". Diess ist die durch alle Stadien hindurch verfolgte traditionelle Uebersetzung und die von Spiegel und seinem Nachbeter Justi gegebene also ein reines und sogar recht lächerliches Missverständniss, das Unkenntniss des Sanskrit und des ganzen Rituals in hohem Maasse verräth. Dessen ungeachtet hege ich kaum einen Zweifel, dass Spiegel, der gewohnt ist, auch die absurdeste Behauptung, wenn sie ihm noch so eingehend und gründlich widerlegt worden ist, immer wieder auf's Neue als die sichere hinzustellen, wirklich versuchen wird, den Beweis zu liefern, dass *hâûanâyâm* im Sanskrit des Neriosengh nur den *Hâvan gâh*, und nicht den Mörser, *hâvanâ* bezeichnen könne. Er kann sich auf den An-

[1]) Die Einzelnheiten werde ich in meiner vollständigen Uebersetzung des Jasna veröffentlichen.

fang des Hom-Jescht berufen, wo Neriosengh *hâvanim â ratûm*, mit *hâûanâyâh gurutâyâm* übersetzt, das nur „zur Zeit des Hâvan-gâh“ heissen kann, und sich ferner darauf stützen, dass *hâvani* im Zend den Hâvan-gâh selbst, und *hâvana* den Homamörser bezeichne. Aber bei Beurtheilung der Uebersetzung des Neriosengh müssen wir den indischen Sprachgebrauch der Parsis zu Grunde legen. Nun, in allen Guzerâtiversionen und litürgischen Schriften heisst der Mörser *hâûnim*, und nicht *hâvana*, und kann ein altes *hâvanya* „das zum Auspressen des Homasaftes dienende Geräthe“ voraussetzen. *hâûanâyâm* bei Neriosengh in Jasna 10, 2. West. scheint eine falsche grammatische Bildung zu sein, wie sie häufig bei ihm vorkommen, und für *hâûnyâm* zu stehen. Wie dem auch sei, soviel steht schon durch das ihm beigegebene Adjectiv *parâû-mukhâ* „den Mund umgekehrt oder abgekehrt habend, d. i. umgekehrt,“ fest, dass *hâûanâyâm* nicht auf den Hâvangâh sich beziehen und sicherlich nicht „beim Beginne der Morgenröthe“, wie Spiegel will, heissen kann. Wäre Spiegel's Auffassung richtig, so müsste man „bei umgestürztem Hâvangâh“, oder (nach seinem Missverständniss des Hâvangâh) „bei umgestürzter oder abgekehrter Morgenröthe“ übersetzen! Kann aber irgend ein vernünftiger Mensch darin einen Sinn finden? Ebenso lächerlich ist es, *ûrdhvâyâm hâûanâyâm*, durch „bei dem Fortschreiten der Morgenröthe“ zu interpretiren. Was soll denn überhaupt „Fortschreiten der Morgenröthe“ bedeuten? Die Morgenröthe erscheint namentlich in heissen Ländern plötzlich und auf einmal, dauert auch nur kurze Zeit. Dann kann *ûrdhva* nie „Fortschreiten“ bedeuten, wie Herr Spiegel von jedem nur ganz mittelmässigen Kenner des Sanskrit lernen kann, sondern „hoch, aufrecht, oben befindlich, aufwärts“. Behält man Spiegel's Auffassung von *hâûanâyâm* bei, so müsste man übersetzen, „wenn die Morgenröthe aufrecht dasteht, oben am Himmel erscheint“. Wird sich aber irgend ein Schriftsteller auf eine so sonderbare Weise ausdrücken? Soviel zur Würdigung der Spiegel'schen Ansicht.

Nun entsteht aber die weitere Frage: ist die soeben mit Sicherheit festgestellte traditionelle Erklärung auch wirklich die richtige des Originaltextes? Diese Frage muss man sich stets vorlegen, wird aber, weil zu schwierig und umständlich und zu viele Kenntnisse erfordernd, von den Herren Spiegel und Justi in der Regel am besten ganz umgangen oder nur ungenügend erörtert. Ich halte die traditionelle Erklärung aus mehreren Gründen hier für unhaltbar. Erstens ist *havanem* auf keinen Fall identisch mit *hâvani*, dem Hâvan-gâh, noch mit *hâvana*, dem Mörser. Es ist ganz einfach das sanskritische *savanam*, worunter die Bereitung des Soma und seine Spende verstanden wird; *havanem* ist nur die Bereitung des Soma. Die Ausdrücke *fratarəmchiḍ* und *uparəmchiḍ* werden sofort verständlich, wenn man weiss, dass bei der Jzeschneceremonie der Homa jedesmal vom Priester zweimal bereitet wird. Der zuerst bereitete wird an heiliger Stätte vom Priester getrunken; der zum zweitenmal bereitete wird in einen Brunnen geworfen. Die Worte *fratarəmchiḍ tê havanem vacha upa-staomi*, und *uparəmchiḍ tê havanem vacha upa-staomi* (Jasna 10, 2.) heissen desswegen einfach: ich preise mit der Stimme deine erste Bereitung, und deine folgende zweite Bereitung, d. h. ich recitire laut die Verse und Sprüche, die nöthig sind, wenn du zum erstenmal bereitet wirst, und ebenso diejenigen, die für deine zweite Bereitung nothwendig sind. Nach Spiegel's Auffassung müsste *tê*, das Genitiv der zweiten Person im Singular ist, Accusativ sein und für *tvâm* stehen, was jedenfalls sehr bedenklich wäre. Die Uebersetzung der Herren Spiegel und Justi erweist sich sonach in diesem Falle nach allen Richtungen als unphilologisch, ungrammatisch und sinnlos.

Wählen wir ein anderes Beispiel falscher Auffassung der Tradition. Das Wort *dahma* wird von Justi in mehreren Stellen (Yend. 7, 71. 12, 1.) als „das den Dewas verderbliche Gebet" erklärt, und mehrere damit zusammengesetzte Wörter, wie *dahmô-pairishta*, *dahmô-pairiṇharshta* u. s. w. mit Zugrundelegung dieser Bedeutung übersetzt. Betrachten wir vor

allem Herrn Justi's Uebersetzung von Vend. 7, 71., einer schwierigen Stelle, die nur im Zusammenhange zu verstehen ist. Im Vorhergehenden ist von der Reinigung einer Frau die Rede, die ein todtgebornes Kind zur Welt gebracht hat. Die Behandlung eines solchen Falles ist zweimal im Wendidad angegeben: 5, 45—56. und 7, 60—72. In der letztern Stelle sind mehrere Zusätze am Ende, die in der erstern fehlen. Spiegel, dem Justi[1]) wie fast immer folgt, hat dieselben jämmerlich missverstanden. Ich will des Verständnisses wegen die Paragraphen 70 und 71 hieher setzen, deren eingehende Besprechung mir weitere Veranlassung geben wird, Justi's Unkenntniss der Tradition und seinen Mangel an kritischem Talent klar darzulegen.

Dâtare gaêthanăm astvaitinăm ashâum: yêzicha hê hăm tafnô jasâḍ avi tanuyê zôishnuyê yêzicha hê dva yaska avi achistô âjasâḍ yascha shudhô yascha tarshnô qarâḍ; aêsha nâirika âpem? âaḍ mraoḍ Ahurô-mazdâo: qarâḍ avaḍ hê asti masyô arethem yaḍ ustânem bunjayâḍ para kahmâichiḍ dahmanăm dahmâhu vaêthâhu [dahmacha ashavanascha]; adha aêsha nâirika zastô-mitîm âpem franuharâd âaḍ vô yûzhem yôi mazdayasna chithăm frathweresaêta [aokhtô ratush aokhtô sraoshâvarezô chithăm frâthweresaiti].

Diese Stelle übersetzt Spiegel folgendermassen: (Avesta-Uebersetzung, I. pagg. 136—7.) Schöpfer! wenn sie (die Frau, die mit einem todtgebornen Kinde niedergekommen ist) aber ein Fieber befällt, während ihr Körper unrein ist. Wenn sie zwei böse Krankheiten befallen, Hunger und Durst? Soll diese Frau Wasser trinken? Darauf entgegnete Ahura-mazda: Sie soll trinken. Denn das ist ihr der grösste Nutzen, wenn sie ihre Lebenskraft reinigt. Ausgenommen irgend eines der Gebete unter den Gebeten, welche von einem reinen

1) Diess ist auch sofort denjenigen Parsen aufgefallen, die das sogenannte altbaktrische Lexikon etwas ansehen und benützen wollten. Destur Hoschengdschi hat sich darüber in der Vorrede zum *Zand-Pahlavi Glossary* pag. XI ausgesprochen.

Frommen gewusst werden. Wenn sie dann aber mit den Händen das Wasser trinkt. Dann bringt sie euch, die ihr Mazdayaçnas seid, Strafe! (Das Recitiren des Ratu und des Çraoschôvareza nimmt die Strafe hinweg.) [1]) Ich übersetze denselben Passus also: Schöpfer der mit Körper begabten Besitzthümer (Höfe)! [2]) Wenn ihren schmutzigen Körper ein Fieber befallen sollte und wenn dann das verderblichste (Fieber) die zwei Uebelkeiten, Hunger und Durst, über sie bringt, darf (dann) diese Frau Wasser geniessen? [3]) Darauf antwortete Ahura-mazda: sie soll (Wasser) geniessen; denn das ist ein grösserer Nutzen (für sie), dass sie ihre Seele friste, als dass sie Hunger und Durst leide (und darüber zu Grunde gehe); ausgenommen solches (Wasser), das irgend einem von den mit voller magischer Kraft begabten (Priestern) bei den zur Gewinnung dieser Kraft üblichen Ceremonieen [die mit magischer Kraft Begabten und die Wahrhaftigen] zugehört. Sollte dann diese Frau soviel (von diesem verbotenen) Wasser geniessen, als mit einer Hand geschöpft werden kann, so müsst ihr, Mazdajasner, an ihr eure Strafe (die bei euch geltende) vollziehen. Ein (dazu) Bevollmächtigter, ein dazu angestellter Amtsdiener vollzieht sie (d. h. ein besonderer Commissär wird dazu ernannt, unter dessen Aufsicht der die Strafe vollziehende Diener steht). [4])

---

[1]) Ich habe die Zahlen der Paragraphen weggelassen. Spiegel folgt bekanntlich in seiner Uebersetzung ganz den von den Pehlewiübersetzungen willkürlich gemachten Abtheilungen, wodurch die Sätze ganz zerrissen und entstellt werden. Auch wird das Verständniss durch ein solches Verfahren oft genug gestört.

[2]) So übersetze ich *gaêtha*. Die Uebersetzung durch „Welten" ist unpassend, weil der Zendawesta von „Welten" im modernen Sinne nichts weiss. S. Zeitschrift d. D. M. G. Bd. VIII. pag. 746—48; meine Gâthas II. pag. 252—53.

[3]) Sie darf, während sie sich der Reinigung unterzieht, eigentlich kein Wasser geniessen. Siehe Wendidâd 5, 52.

[4]) Dieser Satz wird von Justi (pag. 142) also übersetzt: der Ratu und der Sraoschâvereza, welche sprechen (den Vendidâd) bestimmen ihr die Strafe. Diese Uebersetzung ist eben wieder einer der vielen Beweise von der Gedankenlosigkeit, mit der der „altbaktrische" Lexicograph sich seines

Der schwierigste Satz der Stelle ist offenbar *para kahmâichid — ashavanascha.* Justi übersetzt dieselbe in seinem Wörterbuch (pag. 150) also: „Ausser jedem der Gebete (welche aussprechen) die frommen und reinen unter den wissenswerthen [1]) Gebeten". Spiegel konnte den Zusammenhang des Satzes mit dem Vorhergehenden gar nicht verstehen, und erklärte desswegen

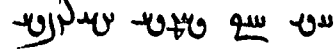
---

Amts entledigt hat. Sie ist sprachlich unmöglich und hat ausserdem gar keine sachliche Begründung. Hätte er sich doch an die Pehlewiübersetzung gehalten, die viel richtiger ist! Diese hat: „der genannte (ernannte) Ratu (Leiter), welcher die Erlaubniss zur Strafvollziehung ertheilt, und der genannte Sroschavarez, der die Sünden(strafe) vollzieht, sollen ihr die Strafe machen, d. i. sollen ihr die Bestrafung für ihre Sünde ankündigen (und vollziehen)." Wie kann *aokhtô* = Skr. *ukta* heissen," welcher (den Vendidâd) spricht?" Woher weiss denn Herr Justi, dass bei Executionen vom Vollstrecker des Urtheils, dem *Sraoshâvareza,* also unserem Henker und Scharfrichter, der Wendidâd gelesen wurde? oder dass er überhaupt bei solchen Anlässen gelesen wurde? Kein Parsipriester weiss etwas von einer solchen Sitte, noch ist aus den Zendschriften selbst etwas darüber bekannt. Oder soll es überhaupt nur ein Epithet des Ratu und des Sraoschâvareza sein? In diesem Falle wäre es hier sehr geschmacklos angebracht. Wie dem auch sei, *aokhtô* kann nie so übersetzt werden. Wollte der Verfasser des Wendidâd diesen Gedanken ausdrücken, so würde ein anderer und verständlicherer Ausdruck gewählt und vor Allem des Wendidâd selbst gedacht worden sein.

[1]) So wird *vaêthâhu* (loc. plur. von *vaêtha*) übersetzt. Die Pehlewiübersetzung deutet es durch *âkâs* „kundig". Obschon ich dieser Interpretation nicht beistimmen kann, so ist sie doch noch besser, als die von Justi gegebene. Auf welche Weise ist denn der Begriff „würdig" in dem Worte ausgedrückt? Mit gar nichts; er ist einfach von dem Lexikographen aus eigenstem Kopfe hineingelegt. So etwas ist aber einem Philologen gar nicht erlaubt. *vaêtha* ist deutlich ein Substantiv im Femininum; seine Bedeutung ist, da es nur in dieser Stelle vorkommt, schwer zu ermitteln. Ein Verbum *vaêtheñti* findet sich Vend. 4, 50. in einer sehr dunkeln Stelle, in der es die Pehlewiversion wohl nur vermuthungsweise durch *mûn âkâs* „der kundig ist", wiedergibt. Seine Ableitung von *vid* „wissen" ist sehr zweifelhaft; das *d* dieser Wurzel geht zwar vor dem *u* einiger casus obliqui von *vidvâo* in *th* über *(vîthushi)*, aber nicht wohl im Präsens; ausserdem wäre das Guna *aê* im Plural auffallend. Was das *vaêtha* unserer Stelle betrifft, so möchte ich es von einer Wurzel *vî* ableiten. Diese hat mancherlei Bedeutungen; die gewöhnlichste im Zend scheint „sich bewegen, gehen" zu sein. Es ist wahrscheinlich eine Contraction für *vayatha* und scheint „Bewegung, Beschäftigung" zu bedeuten. Ich habe es wegen seiner Verbindung mit *dahma* und wegen des ganzen Zusammenhangs versuchsweise mit „Ceremonie" übersetzt.

den ganzen Satz für unächt und eingeschoben. Dieß ist freilich ein wohlfeiles Auskunftsmittel. Er findet sich aber in allen Handschriften und Uebersetzungen, woraus mit Sicherheit geschlossen werden kann, dass, wenn er überhaupt ein Einschiebsel ist, dasselbe sehr alt sein und zu einer Zeit gemacht worden sein muss, wo man noch recht gut Zend verstand. Eine kritische Behandlung der Stelle zeigt auch wirklich, dass er in den Sinn und Zusammenhang passt, also ursprünglich sein kann. Alles hängt hier von der richtigen Fassung des Wortes *dahma* ab, das in dem fraglichen Satze dreimal vorkommt. Spiegel gibt nun demselben in diesem kleinen Satze zwei verschiedene Bedeutungen; zweimal soll es „Gebet", das drittemal „fromm" heissen. Darf aber der Interpret eines alten Schriftstückes ohne zwingende Gründe so verfahren? Spiegel selbst scheint nie über das Unzulässige eines solchen Verfahrens nachgedacht zu haben, da er auch sonst Gebrauch davon macht; so gleich bei der Uebersetzung von *frâthweres*, das innerhalb zwei Zeilen verschieden übersetzt wird, das einemal mit „bringen", das anderemal mit „wegnehmen", während nur eine sehr mässige Sprachkenntniss dazu gehört, um zu sehen, dass keine von beiden richtig sein kann, sondern dass das fragliche Wort „schaffen, machen, vollziehen" in beiden bedeuten muss.

Was nun seine Deutung des *dahma* anlangt, so müssen wir bei einem so blinden Anhänger der Tradition, wie Spiegel, vor allem die Pehlewiversion befragen, ob sich darin etwa Anhaltspunkte für seine Auffassung finden lassen. Diese hat:



benâ men katarzâi men dâhmân i sandârân ol dâhmâni dastôbar mân âkâs âigh dahmyâ ashrubyâ dahmyâ dastôbar; d. i. ausser irgend etwas (was) von den *dahmân*'s, die Herrscher (sind, gegeben wird) an die *dahmân*'s, welche die priesterlichen Vorstände sind, die wissen, was das Wesen eines *dahman* und eines Wahrhaftigen (Zoroastriers) ist; das Wesen eines *dahman*

hat nämlich der priesterliche Vorstand (Destur) selbst. Der Sinn nach der Auffassung der Pehlewiversion ist wohl dieser der Frau, welche mit einem todtgebornen Kinde niedergekommen ist, soll nichts gegeben werden, was von irgend einem *dahman* an einen andern gelangt; der *dahman* ist als Destur, also als Oberpriester gedeutet. Von Spiegel's Deutung nun „irgend eines der Gebete unter den Gebeten, welche von einem reinen Frommen gewusst werden", lässt sich in dieser Version keine Spur finden. Wie kommt er zu seiner Deutung? Einfach durch Befragung des Weda, die sonst von ihm so verpönt ist, also durch Versündigung an seinen eigenen immer wieder von neuem gepredigten Principien, und durch Missverständniss der von ihm citirten Autorität! Er schlägt das lautlich identische wedische *dasma* in Benfey's Samaveda Glossar auf und findet „so auch im Zend entsprechend *dahma* oft und im Fem. *dahmâ* (das die Dew's vernichtende Gebet)"; dass *dasmâ* im Weda dasselbe heisse, sagt Benfey mit keinem Wort; sie ist demnach von Spiegel hinzu gedacht. Ist diese Deutung richtig? Gewiss nicht! *dahma* als Fem. hat weder im Weda noch Zendawesta die Bedeutung von „vernichtendem Gebet", sondern heisst, da es vorwiegend Adjectiv ist, dasselbe, mag es als Masc. oder als Fem. gebraucht werden. Einen weitern Beweis für die Bedeutung „Gebet" im Zendawesta will Justi im 12. Capitel des Wendidâd finden. Der erste Vers lautet so: *âad yad pita para-irithyêiti mâta vâ para-irithyêiti chvaḍ aêshãm upa-mãnayen puthrô hacha pitarem dugdha hacha mâtarem chvaḍ dahmanãm chvaḍ tanuperethanãm? âaḍ mraoḍ Ahurô-mazdâo thrisatem dahmanãm khshvashtîm tanuperethanãm.* Spiegel übersetzt: Wenn der Vater stirbt, oder es stirbt die Mutter. Wie viel sollen sie ihnen (Gebete) zumessen? Der Sohn für den Vater, die Tochter für die Mutter? Wie viele für die Frommen, wie viele für die Sündigen? Darauf entgegnete Ahuramazda: Dreissig für die Reinen, sechzig für die Sündigen! Justi übersetzt (pag. 150) die entscheidenden Worte: „wie viel Dahma, wie viel Tanafurgebete?" geht also noch einen

Schritt weiter als Spiegel. Was ist aber die traditionelle Erklärung? Die Pehlewiübersetzung fehlt in den meisten Handschriften. In meinem Pehlewi-Persischen Wendidâd ist die Stelle folgendermassen übersetzt: „wann der Vater stirbt, oder die Mutter, wie lange soll man bei ihnen bleiben *(maam katarâneshni)*, der Sohn bei dem Vater, die Tochter bei der Mutter? Wie viele Fromme? wie viele Sünder? Darauf antwortete Ormuzd: dreissig Fromme, sechzig Sünder. Die Uebersetzung ist unklar; die Genitive *dahmanãm* und *tanuperethanãm* sind als Nominative behandelt." Die Hauptschwierigkeiten der Stelle liegen in dem unbestimmt gelassenen *chvaḍ* wie viel? und in dem Verbum *upa-mãnayen.* *chvaḍ* wird von Burnouf, der die Stelle auch behandelte, auf die Zahl der Gebete bezogen, die für einen Verstorbenen zu sprechen sind. Spiegel und Justi folgen ihm in dieser Auffassung. Sie ist aber schwerlich haltbar. 1) Weil Vers 7 entschieden dagegen spricht. Dort steht auf die Frage: wie lange *(chvaḍ)* soll man warten, wenn das Familienhaupt oder seine Gattin stirbt? die Antwort: *khshvash mâoṇhô dahmanãm dvadasa tanuperethanãm*, d. i. sechs Monate für die Frommen, zwölf für die Sündigen. Da diese Stelle mit allen andern desselben Kapitels in Parallele steht, sie aber sicherlich nicht unächt ist, sondern nur etwa verstellt sein kann, so können wir *chvaḍ* in allen übrigen Stellen (Verse 1. 3. 5. 9. 11. 13. 15. 17. 19.) nur auf die Zeit beziehen, und müssen das Wort „Tage" ergänzen. 2) *upamãnayen* kann gar nicht „Gebete zumessen" heissen. Hier stellt Herr Justi eines seiner vielen etymologisch-exegetischen Kunststücke zur Schau, über die jeder Philologe bedenklich den Kopf schütteln dürfte. Er leitet es (pag. 225) von *man* denken + *upa* ab, und gibt ihm folgende Bedeutungen: 1) zudenken, zumessen; wie viel (von den Gebeten) sollen sie ihnen zumessen? 2) warten. Nun möchte ich fragen, wie hängen die Begriffe „zudenken, zumessen", und „warten" zusammen? Für den Begriff des Messens haben wir die lautlich nah verwandte Wurzel *mâ;* aber die Phrase „ein Gebet zumessen" klingt sehr

sonderbar. Es gehört nur eine sehr mässige Kenntniss des „Altbaktrischen", bei weitem weniger als zur Abfassung eines Wörterbuchs dieser Sprache nöthig ist, dazu, um zu sehen, dass das Zend einen solchen Sprachgebrauch gar nicht kennt. Wäre von einer Anzahl von Gebeten, die herzusagen sind, die Rede, so würde *srâvay*, oder *frasrâvay*, *dreñj*, oder auch *mrû*, oder *vach* stehen (siehe das in dieser Beziehung sehr instructive 19. Kapitel des Jasna), lauter Ausdrücke, die sich auf das Recitiren beziehen; aber gewiss nicht *upa-mänay*, dem mit Sicherheit nur die Bedeutung „warten" beigelegt werden kann, wie es auch die Tradition thut, und wozu das Neupersische *mândan* „bleiben" einen Anhaltspunkt bietet. Dem Worte eine solche auffallende Bedeutung beizulegen, könnte ein Philologe nur dann gerechtfertigt finden, wenn ein unmissverständliches Wort für Gebet, etwa *âfriti*, oder *mâthra*, oder wenigstens die Anführungsworte von solchen (wie häufig) damit verbunden wären. Diess ist aber nicht der Fall. Soll *dahma* einen solchen Begriff tragen, so wird z. B. *âfriti* zugefügt; *dahma âfriti* bezeichnet aber dann nicht einen „frommen Segenspruch" im Allgemeinen, wie die Herren Spiegel und Justi wollen, sondern ist der alte technische Name für ein bestimmtes Gebet (Jasna 60.), wie deutlich aus Vîsparat 1, 7. erhellt. Justi begnügt sich nicht damit, bloss dem Worte *dahma* hier die Bedeutung von „Gebet" beizulegen, sondern auch dem *tanuperetha* [1]) das von der Tradition gewöhnlich als *margerzân*,

[1]) Dieses Wort leitet Herr Justi auf eine höchst sonderbare Weise ab. Es soll (pag. 131) heissen: „Anfüllung des Leibes habend, so sündhaft, dass man das Leben verwirkt hat". Hier möchte ich mit Horaz meinen Lesern zurufen: *risum teneatis amici?* Also der Begriff „Sündhaftigkeit" hängt mit der der „Leibesanfüllung", also etwa mit Wohlbeleibtheit zusammen? Ist denn Sättigung des Leibes eine Sünde bei den Pârsis? Mit nichten; es ist im Gegentheil im Zendawesta geboten, sich satt zu essen, damit man stark und kräftig werde. Fasten sind dem Parsismus ganz unbekannt. Wie sehr die jetzt noch lebenden Parsis in Indien sich an die Satzungen ihrer Religion in dieser Beziehung halten, kann man leicht erkennen, wenn man nur einen Blick auf ihre meistens sehr beleibten und wohlgenährten Gestalten wirft.

d. i. des Todes würdig, also ein schwerer Verbrecher, erklärt wird. Von einem Tanuperetha-Gebete weiss aber die ganze persische Liturgie nichts. Nach meiner Auffassung ist die angeführte Stelle folgendermassen zu übersetzen: „Wenn der Vater oder die Mutter stirbt, wie lange soll man ihretwegen daheimbleiben, der Sohn wegen des Vaters, die Tochter wegen der Mutter? wie lange, wenn sie fromm (gestorben sind), wie lange, wenn sie als grosse Sünder (gestorben sind)? Darauf antwortete Ahura-Mazda: dreissig (Tage), wenn sie als Fromme, sechzig, wenn sie als grosse Sünder (gestorben sind)." Das ganze Kapitel bezieht sich offenbar auf das Verhalten der nächsten Verwandten nach dem Tode eines Angehörigen, also auf eine Art Trauer. Die nächsten Verwandten sollen in einem solchen Falle eine bestimmte Zeit zu Hause bleiben, und mit keinem Fremden verkehren. Obschon die gegenwärtigen Parsis keine derartigen Gebräuche mehr beobachten, so thun es ihre altarischen Brüder, die Hindus, noch bis auf den heutigen Tag. Sowie ein naher Anverwandter stirbt, so enthält sich der Hindu 10 Tage lang allen nähern Umgangs mit andern; er darf Niemand berühren, weil er Jeden verunreinigen würde. Ein ähnlicher Gebrauch scheint nach unserer Stelle bei den alten Iraniern bestanden zu haben, und ist auch an sich leicht verständlich. Dass *upa-mānayen* „daheim bleiben, zu Hause bleiben" heissen muss, beweist namentlich der jedesmal folgende Paragraph (2. 4. u. s. w.), wo stets von der Reinigung des „Hauses" nach Verfluss der angezeigten Periode die Rede ist. Das Wort „Tage" ist immer ausgelassen. Die Auslassung kann aber genügend dadurch erklärt werden, dass das ganze Kapitel in seinem jetzigen Zustand ganz abgerissen dasteht, und namentlich der Anfang zu fehlen scheint. Zudem kommt die Auslassung von „Tag" nach Zahlangaben auch wirklich sonst im Zendawesta vor; so. Jt. 7, 2. *pañchadasa mâo ukhshyêiti pañchadasa mâo nerefsaiti*, d. i. der Mond nimmt 15 (Tage) zu und 15 (Tage) ab.

Was das wedische *dasma* betrifft, so kommt diesem die von Spiegel auf die angebliche Autorität Benfey's (den er

wie wir oben gesehen, falsch verstanden hat) gestützte Deutung „Gebet“, die ihm dann Justi ohne alle Prüfung einfach nachgeschrieben hat, gar nicht zu. Die Identität der beiden Worte, *dahma* und *dasma*, unterliegt keinem Zweifel. *dasma* wird aber nirgends als Femininum im Sinne eines Substantivs, sondern gerade wie *dahma* im Weda als ein Adjectiv, oder höchstens als ein adjectivisches Substantiv gebraucht. Die wedischen Scholiasten erklären es auf zwei Weisen, einmal als *darśanîya* „sehenswürdig, schön“, indem sie es von der Wurzel *dam̃s*, die „sehen“ bedeuten soll (*Dhâtupâṭha* 33, 3 West.), ableiten, dann als *śatrûnâm̃ upakshapaṇakartâ, upakshayitâ* u. s. w. „Vernichter der Feinde“, die von *das* „verlieren, Mangel leiden, darben“ (*Dhât.* 26, 104 nach anderer Lesart auch „hinwerfen“) hergeleitet wird. Die spätern indischen Lexikographen legen dem Wort folgende Bedeutungen bei: 1) Feuer; 2) einer der Brahmanen zur Darbringung eines Opfers anstellt, also ein *yajamâna;* 3) ein Dieb; 4) ein Schurke. Wenn dieselben auch in der späteren Literatur von Europäern noch nicht belegt worden sind, so darf kaum ein Zweifel darüber herrschen, dass diese Bedeutungen auch wirklich existiren, da bei der grossen Genauigkeit, mit der die indischen Lexikographen in sprachlichen Dingen verfuhren, diese schwerlich nur auf Gerathewohl hingesetzt wurden. Die von „Feuer“ erklärt sich leicht; da *dasma* häufig genug im Rigweda als Beiname von Agni gebraucht wird (1, 77, 3. 148, 4. 2, 1, 4. 3, 1, 7 u. s. w.). Die von „Veranstalter eines Opfers“ erklärt sich schon schwerer. Im Rigweda lässt sich eine derartige Bedeutung nicht nachweisen; *dasma* wird durchgängig von Göttern, und nicht von Menschen gebraucht. Dagegen lassen sich die zwei andern, von „Dieb“ und „Schurke“ aus demselben erklären. Es gab nämlich in Indien viele Brahmanen (und gibt noch welche heutzutage), die sich ein Geschäft daraus machten, Opfer für Andere zu veranstalten und alle Ceremonien an sich zum Besten irgend eines vornehmen oder reichen Mannes einer niedern Kaste, der sie dafür bezahlte, vollziehen zu lassen; Leute dieser Art gel-

ten nicht für sehr respectabel. Ueberhaupt stehen die Opferer (namentlich wegen verschiedener obscöner Gebräuche) nicht immer im besten Rufe. So bedeutet unter Anderm *dîkshita*, das gewöhnlich dem Namen eines Opferers, oder dem dessen Vorfahren bis in's siebente Glied ein Opfer gebracht haben, vorgesetzt wird, auch einen „durchtriebenen, abgefeimten Kerl", einen Schurken. Betrachten wir die Stellen, in denen *dasma* sich in den Liedern des Rigweda findet, so ist es sehr schwer, seine Bedeutung zu fixiren. Die Erklärungen Sâjana's durch „sehenswürdig" und „Feindevernichter" scheinen nicht recht zu passen; die erstere ist entschieden nur eine etymologische Spielerei und muss ganz bei Seite gelassen werden. Für die letztere lässt sich Manches sagen. Wir müssen dann die Wurzel *dâs* = *dâs'* (nicht *das*) „verletzen, tödten" (*Dhât.* 27, 32 West.) zu Grunde legen und eine Verkürzung derselben annehmen, ähnlich wie bei *dasyu* „Feind, Räuber, Dämon." In dem St. Petersburger Sanskrit Wörterbuch (III. pag. 557) wird das Wort mit *daṁsana* „Werk, Wunderkraft" in Verbindung gebracht, und demselben die Bedeutung von „wunderkräftig, wunderbar, ausserordentlich" beigelegt. Gegen diese Deutung lassen sich gewichtige Bedenken erheben, so plausibel sie auch auf den ersten Anblick erscheinen mag. Vor Allem ist der Mangel an Logik auffallend, der sich in dieser wie in so vielen anderen Erklärungen dieses Wörterbuchs kund gibt. „Wunderbar, wunderkräftig" sind zusammengesetzte oder abgeleitete Begriffe. Wenn *daṁsana* „Wunderkraft" heisst, so kann *dasma*, das ja direkt aus der Wurzel gebildet ist, gewiss nicht „wunderkräftig" heissen, sondern dieser Begriff wäre etwa durch *daṁsanâvant*, das auch wirklich in einem solchen Sinne vorkommt, auszudrücken. Aehnlich bildet sich im Griechischen θαυμάσιος, „wunderbar" erst von θαῦμα „Wunder", und θαυμαστός erst von θαυμάζειν. Im Lateinischen heisst zwar *mirus*, dessen Herkunft dunkel ist, „wunderbar, ausserordentlich", wird aber nur von Sachen, und nicht leicht von Personen gebraucht; aber den Begriff „wunderkräftig" kann es gewiss nicht tragen. Indess sind auch mehrere

Stellen im Rigwedade r Deutung nicht günstig. So in der Fügung *dasmat kṛi* 1, 74, 4: *yasya dûto asi kshaye veshi havyâni vîtaye dasmat krinoshi adhvaram*, d. i. du machst das Opfer *dasmat* (verschwinden), in wessen Hause du (Agnî) der Bote bist (und die zum Essen bestimmten) Opfergaben issest. Wollte man übersetzen, „du machst das Opfer wunderkräftig", so würde man zwar einen erträglichen Sinn herausbringen, aber die Anschauung wäre eine dem Weda völlig fremde. Weder Agni noch irgend ein anderer Gott kann das Opfer „wunderkräftig" machen; die Kraft des Opfers liegt darin, dass alle einzelnen Ceremonien in der richtigen Weise und der rechten Aufeinanderfolge vollzogen werden. Das Einzige, was Agni thun kann, ist, dass er die Opfergabe völlig verbrennt, sie verschwinden macht und so zu den Göttern führt; desswegen ist er ja vorzugsweise der „Bote der Götter". Ich kann es in dieser Stelle nur mit „du machst das Opfer verschwinden" (*das* „verlieren, untergehen" + *mat*) übersetzen. Sâjana hat: „du machst es für alle sichtbar", was durchaus keinen verständlichen Sinn gibt; *dasma* ist zwar damit verwandt, aber nicht identisch. Ich halte an der Herleitung des Wortes von *dâs* „zerstören" fest, und deute es mit den Scholiasten als „Zerstörer, Feindevernichter". Diess ist ein für die Götter, namentlich Agni und Indra (1, 129, 3. 5, 34, 1 u. s. w.), denen es auch häufig genug beigelegt wird, ganz passendes Prädikat. In 8, 45, 35 steht es (von Indra ausgesagt) in Parallele mit *ugra* „der Grausige" und *abhiprabhañgin* „der Vernichter der Feinde". Es steht auch von den Rossen des Agni (4, 6, 9), den Flammen, von deren „Wunderkraft" der Weda sonst nichts weiss, als dass sie Alles verbrennen; ebenso von den *Marutas*, den Tod und Verderben sendenden Sturmesgöttern (5, 41, 13), aber auch von *Pûshan* (1, 42, 10) und *Varuna* (10, 99, 10). In 1, 148, 4 kann es schwerlich etwas Anderes als „Vernichter, Zerstörer" heissen.

Purûṇi dasmo ni riṇâti jambhâir âd rochate vana â vibhâvâ
âd asya vâto anu vâti śochir astur na śaryâṃ asanâm anu dyûn

d. i. der Zerstörer (Agni) vernichtet viele (Hölzer) mit seinen Kinnbacken; er glänzt, auf dem Holze sich verbreitend; hinter seiner Flamme weht der Wind (und treibt sie) wie den abgeschossenen Pfeil eines Schützen zum Himmel. Wie sonderbar würde es klingen, wollte man nach dem St. Petersburger Wörterbuch „der Wunderkräftige vernichtet viele (Hölzer) mit seinen Kinnbacken" übersetzen! Man kann doch den Wedapoeten keine solche Abgeschmacktheit zutrauen, oder sie in sie hineininterpretiren. „Wunderkräftig" gibt auch an keiner andern Stelle einen wirklich befriedigenden Sinn, sondern bringt immer etwas Fremdartiges und Sonderbares hinein, wie mir eine Untersuchung aller Stellen ergeben hat.

Wie wir gesehen haben, ist für das wedische *dasma* nur die Bedeutung „Feindevernichter" nachweisbar; daraus könnte sich die von „Sieger, Held, Helfer" entwickeln. Gehen wir nun zum zendischen *dahma* über, so hat sich diese ursprüngliche Bedeutung darin vollständig verwischt; es bezeichnet die frommen Zoroastrier, insbesondere Priester, bei denen die Segnungen der verschiedenen religiösen Gebräuche und Ceremonien noch ungeschwächt ihre Wirkungen äussern, und deren Widerstandskraft gegen die Dewas noch nicht durch sündige Handlungen gebrochen ist. Die *dahmas* sind nicht die *ashavanô*, d. i. die Wahrhaftigen im Allgemeinen, was eine Bezeichnung der Zoroastrier im Gegensatze zu Andersgläubigen ist; sie stehen im Allgemeinen den *tanuperetha*, eigentlich Selbstmördern, d. i. solchen Zoroastriern gegenüber, die durch verbotene Handlungen, wie Ehebruch, Knabenschänderei, oder auch durch Verschlucken von unreinen Dingen, wie Haare, ihren Körper befleckt und den Dewas Macht darüber eingeräumt, ihn also zu Grunde gerichtet haben. Sehr instructiv in Betreff der Bedeutung dieses Wortes ist Wend. 18, 62. Hier antwortet Ormuzd auf die Frage: wer ihn am meisten beleidige, mit den Worten: *jahi bâ ashâum Zarathushtra yô khshudrâo hâmraêthwayêiti dahmanâm adahmanâm cha daêvayasnanâm adaêvayasnanâmcha tanuperethanâm atanuperethanâmcha*, d. i.

eine Hure, o wahrhaftiger Zarathustra!, welche den Samen der mit magischer Kraft Begabten und derer, die solche nicht haben, der Teufelsverehrer und solcher, die keine sind, der Sünder und Nichtsünder zusammenlaufen lässt (sie vermischt). Der directeste Gegensatz zu *dahma* ist *adahma*, welches Wort sich noch einmal ebenfalls als Gegensatz zu *dahma* im Zendawesta findet (Jescht 10, 137. 138.). Hier heisst es, dass die von einem Priester, welcher *anashava*, *adahmô*, und *tanu-māthrô* sei, dargebrachte Izeschneceremonie Ormuzd nicht gefalle. Als die drei wesentlichen Eigenschaften für die richtige Vollziehung der Izeschneceremonie gelten nämlich diese: 1) Man muss ein Anhänger der zoroastrischen Lehre sein, also ein *ashava*; Gegensatz: *anashava*, *drvâo*, oder *dregvâo*, worunter Bekenner einer andern Religion verstanden werden; 2) man muss die Priesterweihe haben und die grosse Reinigungsceremonie des Baraschnom so oft vollziehen, dass seine Kraft immer nachwirkt, und sich vor jeder Verunreinigung hüten, also ein *dahmô* sein; 3) man muss alle heiligen Sprüche auswendig wissen und sie richtig hersagen können, dieselben müssen so zu sagen im Körper des Priesters wohnen (dieselbe Anschauung haben die Hindus bezüglich des Weda), er muss demnach ein *tanu-māthrô*[1]) sein; deswegen ist Serosch, der Schutzengel der ganzen zoroastrischen Religion, und der Musterpriester vorzugsweise *tanu-māthrô*, d. i. der das heilige Wort in sich hat. Der Ausdruk *dahmô* ist indess nicht auf die Priester beschränkt, sondern kann auch von andern Mitgliedern der zoroastrischen Gemeinde gebraucht werden, wie aus Wend. 12 deutlich folgt. Auch wird es von den guten Genien der Frawaschis ausgesagt und

---

[1]) Diese Erklärungen gründen sich auf Angaben mehrerer, mir befreundeter Desturs und Mobeds, die die Ceremonie auf's Genaueste kennen, sowie auf meine, durch ein eingehendes Studium des Zendawesta gewonnenen Anschauungen. Die Ceremonien dürfen nicht von jedem Priester vollzogen werden. Sogar ein Destur, obschon er Oberpriester ist, darf kein Izeschne vollziehen, wenn die Kraft des Baraschnom nicht mehr nachwirkt und er sich dieser lästigen Ceremonie nicht immer auf's Neue unterziehen will.

kommt dann als Femininum *dahmi* vor (Jasna 23, 3) [1]. Die richtige Uebersetzung des Ausdrucks ist schwierig; „fromm“

---

[1]) Diese Stelle lautet: *âyêsê yêshti vîspaya ashavanê fravashê kê asti kvachiḍ an'hâo zemô parairisti dahmi nâirikê aperenâyûkê kainikê vâstryâvarezi upashaêti hacha ahmâḍ nmânâḍ izyêiñtê yâo paitishmareñti yâo aiwi nâseñtê vaṇhûsh yasnâscha vahmâscha.* Sie ist von Spiegel in seiner Uebersetzung *(Avesta II. pag. 105.)* völlig missverstanden worden; er folgt darin nur theilweise der Pehlewiversion, die er ebenfalls missverstanden zu haben scheint. Seine Uebersetzung lautet: „Ich wünsche herbei mit Preis: jeden reinen weiblichen Frawaschi (Derer), die jemals auf dieser Erde gestorben sind, fromme Frauen, erwachsene und unerwachsene Jungfrauen, fleissige, welche hier wohnten und von dieser Wohnung ausgegangen sind, welche gedenken und gute Opfer und Preis verrichten.“ Gleich beim ersten Wort begeht der Uebersetzer einen Fehler: *âyêsê* kann nicht heissen „ich wünsche“, wenn auch die Pehlewiübersetzung [illegible] *bohunam* hat; dieses braucht nicht nothwendig mit „ich wünsche, verlange“ übersetzt zu werden, sondern man kann es auch als „beten“ fassen; Neriosengh hat in Jasna 2. dafür *samîhê* „ich strebe, verlange“, doch beweist diess gar nichts für die ursprüngliche Bedeutung; *âyêsê* (1. Pers. Sing. Präs. Med.) kann nur auf die Wurzel *yas* = *yaz* verehren durch Opfer und Gebet“ + *â* zurückgeführt werden und nicht auf *yâs*; *âyêsê yêshti* kann nur bedeuten: ich verehre durch ein Opfergebet, d. i. ich bringe ein Opfergebet für den und den dar. Die Spiegel'sche Interpretation ist sinnlos. Auch die Uebersetzung von *yêshti* durch „Preis“ ist unpassend; dieser Ausdruck ist viel zu allgemein. Ein weiterer Irrthum Spiegel's ist, dass er *vîspaya ashavanê fravashê* (Dat. Sing.) mit „jeden weiblichen Frawaschi“ interpretirt. Das Wort „weiblich“ steht gar nicht im Text; *fravashi* selbst ist weiblichen Geschlechts; die Worte können also nur „jeden frommen Frawaschi“ bedeuten. Die Uebersetzung von *kvachiḍ* durch „jemals“ ist entschieden zu verwerfen; es kann nur „irgendwo“, und mit *an'hâo zemô* „irgendwo auf dieser Erde“ heissen. Ferner stehen *dahmi nâirikê* u. s. w., wie auch das Verbum *asti*, nicht im Plural, sondern im Singular, und können grammatisch gar nicht als Plurale gefasst werden. *Aperenâyûkê kainikê* können schwerlich als „erwachsene und unerwachsene Jungfrauen“ gedeutet werden; *aperenâyûkê* ist eben ein „weibliches Kind“, und *kainikê* „ein kleines Mädchen“ (*ka* ist Deminutivsuffix); beide Wörter bedeuten dasselbe, „ein kleines nicht ausgewachsenes Mädchen“. Ganz verfehlt ist die Deutung des *izyêiñtê* (so ist für *izyêñti* zu lesen) durch „welche ausgegangen sind“; sie gründet sich indess auf die Pehlewiversion, ist aber nicht im geringsten zu rechtfertigen. Es kann nur von *yaz* „verehren“, abgeleitet und als Passivum gefasst werden. Die Pehlewiversion übersetzt die Stelle folgendermassen: „Ich flehe an mit diesem Izeschne alle rechtschaffenen Frohars, welche nur immer auf dieser Erde sein mögen, den Frommen und die Frau und das Kind, das Mädchen und den Arbeiter, welche geblieben sind, welche von diesem Haus ausgegangen sind, welche

ist nicht ganz zutreffend (so könnte man *ashava* übersetzen). Da es ganz bestimmt den Besitz der durch die zoroastrische Religion verliehenen magischen Kraft bedeutet, so kann es mit „der mit magischer Kraft Begabte“ am erschöpfendsten wiedergegeben werden.

Nach dieser, wie ich glaube, genügenden Widerlegung der Ansicht, dass *dahma* ein „Gebet“ heissen könne, und der Feststellung seiner wirklichen, an allen Stellen sich gleich bleibenden Bedeutung erledigen sich Justi's Deutungen der Composita *dahmô-pairiṇharshta* durch „mit Gebeten ausgesucht“, *dahmô-pairistha* „mit Gebeten gesichtet“, *dahmô-yaozhdâta* durch „mit Dahma-Gebeten gereinigt“, von selbst. Diese kommen nur als Prädikate der *zaothrâo* d. i. des zur Vollziehung der Izeschneceremonie geschöpften und geweihten Wassers vor. (Vgl. die *vasatîvarî* Ceremonie im brahmanischen Ritual; s. *Ait. Brâhm.* 2, 20.) Haben nun in solcher Verbindung Justi's Uebersetzungen derselben irgend einen verständlichen Sinn? Wie können denn Wasser „gesichtet“ oder „ausgesucht“, oder wenn sie klar und hell sind (anderes Wasser darf nicht gebraucht werden) „gereinigt“ werden? Ist das Wasser nicht selbst das Reinigungsmittel? Man sichtet Korn, aber nicht Wasser; auch wird das Wasser bei den Parsen nicht geseiht, was wohl Justi darunter zu verstehen scheint. Kurz, Justi's

---

des erhofften Lohnes und Geschenkes würdig sind, durch das gute Izeschne und Njâjisch.“ Man sieht, die Pehlewiübersetzer beziehen die Stelle nicht auf lauter weibliche Frawaschis, wie Spiegel. Ich übersetze: „Ich verehre mit einem Opfergebet (und Gaben) jede rechtschaffene Frawaschi, die irgendwo auf dieser Erde ist nach dem Tode (d. i. jeden guten Geist), als frommes Weiblein, als kleines unerwachsenes Mädchen, die das Feld bearbeitet, die da wohnt; wegen dieses Hauses (um es zu beschützen) werden sie (die Frawaschis) verehrt, sie die daran erinnern (d. i. welche verehrt zu werden wünschen), die die guten Opfer- und Preisgebete zu erhalten wünschen.“ Meine Uebersetzung hält sich streng an das Original und legt nichts hinein, was nicht darin steht. Zum Verständniss derselben genüge die Bemerkung, dass man sich die Frawaschis als kleine weibliche Geschöpfe, als unerwachsene Mädchen vorstellt. Sie kommen in die Häuser und wollen verehrt sein, wie ich oft genug von meinen Parsifreunden hörte. Vgl. Jescht, 13, 49–52.

Uebersetzungen dieser Ausdrücke verrathen einen gänzlichen Mangel an allen richtigen Anschauungen und sind nichts als recht ungereimte Einfälle. Die Ausdrücke können nur heissen „von einem mit magischer Kraft begabten Priester geweiht“ oder „untersucht“. — Das von Justi (S. 150) angeführte Compositum *dahmôasrâvayaḍ-gâtha* ist ein Unding und beruht sicherlich auf falscher Lesung. Wie er dasselbe gibt, kann es gar nicht heissen „einer, welcher keine Dahmagebete und Gâthas hersagt“; das negative *a* müsste zuerst stehen. In welcher indogermanischen Sprache hat dieses *a* in zusammengesetzten Wörtern eine rückwirkende Kraft, um das erste Glied eines Compositums das kein solches *a* hat, negativ zu machen? Um einen Sinn herauszubringen, muss man in Jescht 5, 92 *mâ adahmô asrâvayaḍ-gâtha* „kein Unfrommer, der die Gâthas nicht hersagt“ lesen. So allein erhält man einen verständlichen Sinn.

Prüfen wir nun an einem andern Wort Justi's Verständniss der Tradition. Ich wähle *vîshaptatha*, weil die von Justi gegebene Erklärung dieses Wortes ganz irrige Ansichten über den altpersischen Kalender zu verbreiten geeignet ist. Er erklärt es (S. 294) „1) eine Abtheilung von 5 Tagen, deren der Monat 6 enthält; 2) nom. propr. eines Genius, welcher den Monatsabtheilungen vorsteht; eine Glosse bei Neriosengh nennt ihn den besten Fünfer“. Nach diesem Artikel bestand also der persiche Monat aus 6 fünftägigen Wochen! Woher hat denn Herr Justi diese dem Zendawesta, den alten Classikern und den Pehlewibüchern völlig fremde Angabe? Er nennt gar keine Quelle, als ob die Sache etwas ganz Ausgemachtes wäre. Bei näherer Untersuchung ergab sich mir sofort, dass seine Ansicht auf einem Missverständniss Neriosengh's beruht. Dieser übersetzt die Worte (Jasna 1, 8.) *nivaêdhayêmi haṅkârayêmi mâhyaêibyô ashahê ratubyô añtare-mâoṅhâi ashaonê ashahê rathwê; nivaêdhayêmi haṅkârayêmi perenô-mâoṅhâi vîshaptathâicha ashaonê ashahê rathwê* folgendermassen: *nimantrayâmi saṁpûrnayâmi mâsân punyagurûn antarâchandraṁ*

puṇyâtmakaṁ puṇyagurum panchakasya yaḥ âdyasya uttamasya; nimantrayâmi saṁpûrṇayâmi saṁpûrnachandraṁ vîsaptathaṁcha puṇyâtmakaṁ puṇyagurum pañchakasya yaḥ dvitîyasya uttamasya panchakasya yaḥ tritîyasya uttamasya. Der Ausdruck, *pañchaka*, d. h. Pentade, der bei Neriosengh dreimal vorkommt, und sich deutlich auf drei Ausdrücke, *añtaremâoṇha*, „Neumond". *perenô mâoṇha*, „Vollmond" und *vîshaptatha* bezieht, hat Herr Justi allein auf den letztern bezogen, woraus klar hervorgeht, dass er diese Stelle nicht mit der geringsten Aufmerksamkeit gelesen hat. Nach Neriosengh kommt dem *añtare-mâoṇha* die erste Pentade, dem *perenô-mâoṇha* die zweite und dem *vîshaptatha* die dritte Pentade zu. Nach Justi soll der *vîshaptatha* allein sechs solcher Pentaden haben. Von sechs Pentaden im Monat weiss aber Neriosengh überhaupt nichts; ebensowenig die Pehlewiübersetzung. Diese hat (nach meinem Pehlewi-Persischen Jasna) gerade wie Neriosengh, *panchaku i fartum*, *panchaku i dadîgar*, und *panchaku i sedîgar*, also erste, zweite und dritte Pentade; in meinem Zend-Pehlewi Jasna ist *panchaku i sedîgar* ausgelassen, wie auch in der Spiegel'schen Ausgabe. Von den Parsipriestern nun werden diese drei Pentaden folgendermassen erklärt[1]): *andarmâh* ist die Zeit vom ersten bis fünften eines Monats; *pur-mâh* die vom sechsten bis zehnten; *visaptha* vom elften bis fünfzehnten, aber nur in der sogenannten „hellen Hälfte" *(s'uklapaksha)* des Mondes, also vom Neumond bis Vollmond, aber nicht in der Zeit des abnehmenden Mondes. Es sind die drei Monatsfeste, deren jedes fünf Tage dauert (wie die meisten grösseren Feste bei den Parsis), die mit Izeschne während der hellen Hälfte des Monats zu feiern sind. Diess ist die sichere Tradition. Spiegel hat die Sache gar nicht zu erklären versucht, sondern durch Beibehaltung des Ausdrucks *vîshaptatha* ohne erklärenden Zusatz seine völlige Unkenntniss der Tradition darüber stillschweigend zugestanden; er begnügt

[1]) So Aspendiardschi in seiner Uebersetzung des Jasna pag. 14 Note; in Edaldschi Darabdschi's *Khordah Avesta* pag. 425.

sich mit einer sonderbaren Etymologie „der Zerstörer der Finsterniss der Nacht“ (S. 47), die sogar ein so ungeschickter Etymologe, wie Justi, anzweifelt, ohne etwas Besseres an die Stelle zu setzen; es scheint, dass Spiegel gar *tatha* mit dem indischen *tamas*, „Finsterniss“ zusammengebracht hat! Ehe ich meine Ableitung gebe, muss die Frage erörtert werden: gibt die traditionelle Erklärung auch wirklich den ursprünglichen Sinn der drei fraglichen Ausdrücke? Diess möchte ich entschieden verneinen. *ántare-mâonha* kann nur den Neumond, *perenô-mâonha* nur den Vollmond bezeichnen. Wenn aber der Neumond am ersten Tage des Monats eintritt, so wird der Vollmond erst am 15 desselben eintreten, kann also gewiss nicht die Zeit vom 6. bis 10. ausdrücken. Was ist aber die Bedeutung des *vîshaptatha*, das immer mit Neumond und Vollmond zusammen genannt ist (s. Jt. 7, 4)? Einfach die zweimal 14 Tage, welche zwischen Neumond und Vollmond und umgekehrt verfliessen, wie ganz deutlich die Etymologie zeigt; *vî* ist eine Verstümmelung von *dvi* (zwei), und *shaptatha* ist gleich dem sanskritischen *saptatha* „eine Septade“, Zend *haptatha*; das *s* ist wegen des unmittelbar vorhergehenden Vocals *î* nicht (wie gewöhnlich) in *h* verwandelt, sondern wie es in diesem Falle Regel ist, als *sh* beibehalten. (Vgl. *yêzi-shê* für *yézi-hê*, *yazaêsha* für *yazaêha* u. s. w.) Demnach entspricht der Ausdruck etwa dem englischen *fortnight*. Genau dasselbe Princip liegt auch der indischen Monatsrechnung zu Grunde. Der fünfzehnte des Monats ist *pûrnimâ* „der Vollmond“, der dreissigste *amâvâsyâ* „Neumond“; die dazwischen liegenden zwei mal vierzehn Tage, die in jeder Hälfte nur bis zum vierzehnten (*chaturdasî*) gezählt worden, sind die zwei *pakshas*, „die weisse“ *(s'ukla)* und „schwarze Hälfte“ *(krishna)*.

Einen fernern Beleg von Justi's gänzlichem Missverständniss der Tradition bietet sein Artikel *darcja* (S. 148): n. pr. eines Flusses in *Airyanem vaêjô*, an welchem die Wohnung des Puruschaspa lag. Vgl. Bund. 53, 5. Windischmann Z. St. 98. 103. 160. loc. *darejya paitizbarahi nmânahê pourushaspahe*

(„huzw. übersetzt auf dem an der Drâja gelegenen (Berge) Zebar, in der Wohnung des P.) vd. 19, 15. 38 [Sp.].“ Hienach soll also in der Pehlewiübersetzung stehen, dass *darejya* „an der Draja gelegen“ und *zbarahi* einen Berg Zebar bedeute. Von einer solchen Deutung weiss aber die Pehlewiversion ebenso wenig etwas, als die Tradition der modernen Parsis; ja sie erweist sich bei näherer Betrachtung als eine unmögliche. Zum bessern Verständniss setze ich die ganze Stelle (Vend. 19, 4. West.), die offenbar einem alten Liede angehört, her: *uschishtad Zarathushtrô frashusad Zarathushtrô asaretô aka mananha khruzhdhya dbaêshô-parshtanâm asânô zasta drazhimnô katômasanhô heñti. ashava Zarathushtrô vandemnô dathushô Ahurâi mazdâi: kva hê drazhahi anhâo zemô yad pathanayâo skarenayâo dûraêpârayâo darejya paitizbarahi nmânahê Pourushaspahê.* Diess wird von der Pehlewiversion folgendermassen übersetzt: [1] *Lâlâ ustâtu Zertoshtu panaj raft Zertoshtu; men avsareshnyâ akuman [âmatash akumanu pavan tanu avsarctu yckavimûnêt] pavan zaki khroshd bêsh punseshnu [pavan zak punseshnu angûn sakht olman râi kantu yckavimûnêt; ait mûn aitûn ycmananûnêt, ji (zi) avash avsarctu akuman amat zaki khrushd bêsh punsît]; avash sag pavan yadmanu dâshtu i katak masâi bût ashrubu Zertosht naugara [ait mûn minui yathahûvêryuk ycmanûnêt]; mûnash vandît man dâtâr Anhumâ: âigh avan dâshtu pavan ana demîk pahânui gart dûrvatarg pavan darzîk zebâr ycn mânu Purushasp [ait mûn aitûn ycmanûnêt ji olman dâsht pavan denmen damîk and pahânûi gertu i dûrvatarg avash zak jinâk dâsht pavan darzîk zebâr ycn mânu Purushasp.]* Uebersetzung: „Zertoscht erhob sich, Zertoscht ging vorwärts, nachdem er den Akuman (einen bösen Dämon) geschwächt hatte [als der Akuman in (seinem) Körper geschwächt war]. Durch diese grausamen quälenden Fragen [durch diese Fragen wurde ihm schwere Krankheit verursacht. Einige sagen: Akuman wurde von ihm geschwächt,

[1] Den Text gebe ich mit Destur Hoschengdschi's Verbesserungen.

als er auf eine so harte und grausame Weise fragte]. Der heilige Zoroaster hielt in seiner Hand den *naugara*, d. i. eine Schippe mit neun Knoten, der so gross war als ein *kata*. [Einige verstehen darunter das unsichtbare *yathâ-ahû-vaîryô* Gebet], welchen er von Ormuzd, dem Schöpfer, empfangen hatte, der ihn auf dieser weiten, runden Erde von grossen Entfernungen in dem *darzîk zebâr* im Hause des Pouruschasp hielt. [Einige sagen: was er auf dieser weiten runden Erde von grossen Entfernungen hielt, das ist der Ort gehalten in dem *darzîk zebâr* im Hause des Pouruschasp.]" "Ich habe *darzîk zebâr* unübersetzt gelassen. Soviel wird aber aus dem Zusammenhang Jedem klar werden, dass die Pehlewiübersetzer darunter keinen an einem Flusse *dareja* gelegenen Berg verstehen konnten, sondern irgend einen Theil des Hauses Pouruschasp's oder etwas darin Befindliches. Ein Berg *zebâr* ist überhaupt nirgends bekannt; hätte je ein solcher existirt und die Sage das Haus Zoroasters darauf verlegt, so dürfen wir sicher sein, dass dieser Berg seinen Platz unter den vielen Anrufungen heiliger oder merkwürdiger Berge und anderer Dinge gefunden hätte. Die Parsi Desturs erklären *zebâr* ziemlich einstimmig als „Waffe", was freilich nur eine blosse Vermuthung ist. Sie verstehen darunter *asânô*, was durchgängig als *naugara*, d. i. eine Schäferschippe mit neun Knoten, erklärt wird, die bei Ceremonien jetzt noch gebraucht wird, um z. B. den *gomêz* „Kuhurin" zu administriren; *darejya* deuten sie als „der Länge nach", es mit *derâz* „lang" in Verbindung bringend. Was die von Justi citirte Stelle des Bundehesch (53, 5; vgl. auch 58, 5.) betrifft, so hat bereits Windischmann in seinen Zoroastrischen Studien (S. 160) einen Zusammenhang derselben mit Vend. 19, 4. zu finden versucht. Dass irgend ein Zusammenhang beider Stellen stattfinde, will ich nicht läugnen, glaube aber, dass die Angabe von einem Flusse Darâja, auf dessen Höhe die Wohnung von Zoroasters Vater gelegen sein soll, erst in die Stelle des Wendidad hinein interpretirt worden ist. So entstehen häufig genug ganze Sagen aus missverstandenen Stellen alter Gedichte, wie wir mehrere

Beispiele in der wedischen Literatur haben. (Vgl. die Sage von *Nabhânedishṭha*, die von den *Gâupâyanas* u. s. w.) Untersuchen wir indess die fragliche Stelle im Wendidad genau, was selbst der sonst so umsichtige und tüchtige Windischmann nicht gethan zu haben scheint, so erweist sich die angegebene Interpretation als eine unmögliche. Wäre die Interpretation Windischmann's und Jûṣṭi's richtig, so müsste *darejya* im Locativ stehen; es ist aber grammatisch nur als Instrumental, oder als acc. pl. zu fassen. *zbara* soll nach Windischmann „steiles Ufer" heissen. Gibt aber die Uebersetzung „an dem steilen Ufer des Hauses Pouruschasp" (wie sie grammatisch lauten müsste) irgend einen verständlichen Sinn? Die Häuser haben weder Ufer noch Hügel, sie können höchstens an Ufern oder auf Hügeln stehen. Dieser Begriff kann aber im Zend gewiss nicht auf die angegebene Weise ausgedrückt werden. Wäre die Windischmann'sche Deutung richtig, so müssten wir die Worte mit „in der Wohnung des Pouruschasp auf dem Dareja-Ufer" übersetzen können. Diess ist aber, wie die Worte jetzt stehen, grammatisch unmöglich; deswegen ist diese Deutung nicht richtig. Ich fasse *paitizbarahi*, Loc. von *paitizbaraṇh* als „Giebel", oder „Dach", was mit der Etymologie „Krümmung, Neigung" (Sansk. *hvaras*) gut stimmt; das lautlich entsprechende *pratihvara* kommt sogar einmal im Ṛigweda (7, 66, 14) vor, und zwar in der Verbindung *divaḥ pratihvare* „am Bogen des Himmels", wird also auch nicht absolut gebraucht. *darejya* kann nur als acc. pl. n. eines Gerundivums von *darej* = *darez*, Skr. *dṛiṁh* „fest machen, befestigen" gefasst werden. Die Stelle von *kva hê — Pourushaspahé* ist demnach zu übersetzen: wo auf dieser weiten runden Erde von grossen Entfernungen hältst du (Ormuzd) die *asânô*, (Steine?) welche zu befestigen sind auf dem Giebel des Hauses Pouruschasp's?" Diese Frage richtet der von den bösen Geistern gepeinigte Zoroaster an Ormuzd. Er will eine Waffe haben, um sich gegen ihre Angriffe zu schützen; diese soll in dem Hause seines Vaters befestigt werden und als Talisman dienen. Die Sage von einer

solchen geheimnissvollen Waffe im Hause von Zoroaster's Vater ist auch ganz allgemein unter den Parspriestern verbreitet und sicher sehr alt, an sich auch gar nicht befremdend.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich zur Genüge, dass Justi ungeachtet seiner Ansprüche auf „kanonische Interpretation" die Quelle derselben, nämlich die Pehlewiversion, vielfach missverstanden hat, weil es ihm nicht nur an einer nähern Kenntniss dieser Sprache fehlte, sondern ihm auch die parsischen Anschauungen fremd waren, so dass kein Parspriester eine derartige Auslegung seiner Tradition, wenn sie ihm allen Ernstes als etwas Authentisches angeboten wird, anders denn als eine lächerliche Anmassung eines dünkelhaften europäischen Gelehrten betrachten wird, wie sie es in der That auch ist. Sehr amüsant ist es zu sehen, wenn Justi seine auf angeblich ächte Tradition gegründeten Einfälle wissenschaftlich begründen will. Als ein instructives Beispiel will ich seine Erklärung von *verezēna* wählen. Dieses soll nach der Annahme von Spiegel und Justi, welche hierin Neriosengh folgen, der übrigens selbst in diesem Falle die Pehlewiversion gemissdeutet hat,[1]) „Nachbar" bedeuten. Die Unrichtigkeit derselben liegt auf der Hand, und wird auch nicht von der Pehlewiübersetzung unterstützt. Jeder, der nur ein klein Bischen vom Zend versteht, sieht auf der Stelle, dass es nur auf die so häufig vorkommende Wurzel *verez* „arbeiten" zurückzuführen ist, wenn man eine Ableitung im Zend selbst finden will. Und in der That thut diess Justi auch wirklich. Da *verezēna* = *verezâna* nach dieser Ableitung eigentlich nur „das Arbeitende", also Diener, Knecht (die Pehlewiversion gibt es durch „elend") bedeuten kann, so ist man neugierig zu sehen, durch welchen Process der altbaktrische Lexikgraph zu der Deutung „Nachbar" gelangt. Er führt S. 284 als zweite Bedeutung des Wortes *verezēna* diese an: „das freiwillige Wirken im Dienste eines Andern, in dessen Schutz der Wirkende steht,

[1] Ich habe die traditionelle Erklärung dieses Wortes bereits mehrmal besprochen und ausführlich erörtert; s. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XIX. S. 582—83; Zand-Pahalavi Glossary, Einleitung p. LII—LIV.

daher Schutzverwandtschaft, Nachbarschaft.“ Nun, bei dieser Erklärung hängt das Meiste von dem Begriffe „freiwillig“ ab. Dieser ist aber nicht ausgedrückt, ja nicht im Geringsten auch nur angedeutet. Ferner fehlt der Begriff „Schutzverwandtschaft“ gänzlich; ebenso wäre der Zusammenhang von Schutzverwandtschaft und Nachbarschaft erst zu erweisen. Sonach hängt die ganze Justi'sche Erklärung in der Luft und ist nichts als ein reiner, zudem sehr abgeschmackter Einfall.

Obschon ich noch eine Menge solcher angeblich auf Tradition gegründeter lächerlicher Erklärungen aufzählen könnte, so ist es doch Zeit, das altbaktrische Wörterbuch jetzt von einer andern Seite zu betrachten, nämlich nach seinem Verhältniss zu den von der modernen Philologie gebotenen Mitteln, Vergleichung der Parallelstellen und gesunder Etymologie im Zend selbst und den nächstverwandten Sprachen, namentlich dem Sanskrit und den iranischen Dialekten, strenger grammatischer Formerklärung, und einer nach den Regeln gesunder Grammatik und Logik mit Berücksichtigung der dem Parsismus eigenthümlichen Anschauungen ausgeführten Interpretation ganzer Sätze und Stücke. Was die Parallelstellen betrifft, so will ich gern anerkennen, dass Justi dieselben so ziemlich vollständig gesammelt und angegeben hat, was jedenfalls eine verdienstliche Arbeit ist. Ob die Sammlung derselben durchweg sein Werk ist, lasse ich dahingestellt; ich habe Grund zu vermuthen, dass er meinen schon im Jahre 1853 von mir angefertigten, ziemlich vollständigen Index zu allen Jescht's, der nie gedruckt wurde, aber in verschiedenen Abschriften cursirte; benutzt hat. Ich hatte ihn nämlich Herrn Professor Benfey in Göttingen abschreiben lassen, der, wie ich einmal zufällig in Indien von einem seiner Schüler erfuhr, ihn mehreren seiner Zuhörer zum Abschreiben überliess; unter diesen soll auch Justi gewesen sein. Wie dem auch sei; dieser Theil seiner Arbeit ist gewiss sehr nützlich, aber nur für solche, die sich selbst eingehend mit dem Zendawesta beschäftigen wollen, hat dagegen für die grössere Zahl der Sprachvergleicher, die das Zend selbst nicht studiren, sondern nur nach Analogien

haschen, wenig oder keinen Werth. Dass man bei der Interpretation alter Schriftstücke von einer sorgfältigen Vergleichung der Parallelstellen ausgehen müsse, habe ich mit andern Philologen stets behauptet, wenn auch Spiegel, weil er sich selbst nie die Mühe genommen, einen Index zum Zendawesta zu machen, derselben nur einen ganz untergeordneten Werth zuerkennen wollte. Meine Arbeit über die Gâthâs ist ein deutlicher Beweis davon.

Was nun die Art und Weise betrifft, wie Herr Justi die Bedeutung der Zendworte bestimmt und ganze Sätze erklärt, so lässt sich sofort bei näherer Untersuchung dasselbe unwissenschaftliche Verfahren entdecken, das bekanntlich sich in allen Arbeiten Spiegel's in so hohem Maasse kund gibt. Ein ernstes, eindringendes Studium ist nirgends zu finden, weil es zu viel Zeit erfordern würde und weil Gelehrte dieser Art Alles daran setzen, um in möglichst kurzer Zeit möglichst viele Werke in die Welt zu schicken. Während mich die Untersuchung manchen Wortes oft mehrere Tage Zeit kostete, scheint Herr Justi auf die der meisten Worte höchstens ein paar Minuten verwandt zu haben. Für einen Lexikographen dieser Art bot sich Spiegel's Uebersetzung des ganzen Awesta und Neriosengh's Sanskritübersetzung des Jasna als der beste Führer dar. Man brauchte nur die traditionelle Uebersetzung nach der Spiegel'schen Auffassung zu registriren und den einzelnen Stellen beizusetzen, und der grösste Theil des Lexikons war fertig, eine Arbeit, wie sie jeder fleissige Student nur mit den dürftigsten Elementarkenntnissen im Zend und Sanskrit ausgestattet, hätte auch machen können. Die Frage, wie weit die Tradition zu benützen sei, hat sich Justi gar nie ernstlich vorgelegt, sondern im guten Köhlerglauben an die Unfehlbarkeit derselben, wenigstens in den meisten Fällen, einfach die manchmal recht tollen Einfälle alter Desturs nachgeschrieben. Beispiele davon habe ich bereits in meinem Artikel „Ueber die Unzuverlässigkeit der Pehlewiübersetzung des Zendawesta“ (Z. D. M. G. Bd. XIX.) gegeben, von denen ich ein sehr interessantes hier berühren will. Sprachforscher, denen zufällig S. 74 des altbaktrischen

50420

Wörterbuchs zu Gesicht kommt, werden nicht wenig staunen, dass im Zend (und zwar im Gâthadialekt) der Laut *ē* „Mund" bedeute. Zu dieser Absurdität wurde Herr Justi durch die Pehlewiübersetzung verleitet, welche in mehreren Stellen der Gâthas *ē* durch *pumeman* „Mund" interpretirt. Hiebei ist indess nicht ausser Acht zu lassen, dass bei den Pehlewiinterpreten meistens die Stelle und der Zusammenhang, in denen ein Wort zum erstenmale auftritt, für die Uebersetzung desselben in allen andern Stellen gewöhnlich massgebend ist. Nun kommt *ēc* zum erstenmale in Jasna 28, 12 in der Verbindung *ēc āoṇhâ* vor; *āoṇhâ* heisst wirklich „mit dem Munde"; in den folgenden Stellen wurde das fehlende *āoṇhâ* nun stillschweigend von den Uebersetzern ergänzt; daher kommt es, dass sie *ēc* auf eine so sonderbare Weise übersetzen. Ich habe in meinen Gâthas (I. S. 70) das *ēc â (ēc āoṇhâ,* vgl. *ēcâ vâ*, *ēcâ nû)* als eine eigenthümliche Aussprache des Relativ *yâ* gefasst, und habe durchaus keinen Grund, von dieser Erklärung abzugehen. *ē* in 29, 6 *ad ē vaochad* fasse ich als Augment *a* (vgl. *ēvîdvâo* = *avîdvâo*, *ēmavad* = *amavad*), das zu *vaochad* gehört (s. Gâthas I. S. 83). Die Justi'sche Uebersetzung dieser Phrase: „Darauf sprach mit dem Munde" ist eine sprachliche Unmöglichkeit und ein deutlicher Beweis, dass der Lexikograph über die einfachsten Dinge nicht nachgedacht, ja sich nicht einmal die Mühe genommen hat, meine eingehenden Forschungen über die Gâthas zu studiren.

Ueber diesen Punkt will ich hier weiter reden. Herr Justi hätte viele Sinnlosigkeiten in seinem Lexikon vermieden, wenn er mein Werk über die Gâthas mehr berücksichtigt hätte, das, so unvollkommen es auch an sich sein mag, das Resultat jahrelanger auf einen Punkt concentrirter Studien ist, und ihm jedenfalls mehr Hilfe und Einsicht gewährt haben würde, als Spiegel's so ungemein flüchtig und ohne alle Vorbereitung gearbeitete, zum Theil ganz unverständliche Uebersetzung des Jasna. Dass Justi sich nicht die geringste Mühe gegeben zu lernen, was

wirklich in den Gâthas steht, zeigt sein Lexikon auf jeder Seite. Meiner Methode nachzugehen und sie zu verbessern erforderte freilich viel mehr Kenntnisse, als sie ein so junger Mann wie Justi besitzen konnte. Ein Bischen Sanskrit, wie es jeder fleissige Student in ein paar Semestern lernen kann, ein Bischen Persisch, Radebrechen des Pehlewi u. s. w. waren freilich sehr ungenügende Vorbereitungen für die Abfassung eines Zendlexikons. Der angehende Gelehrte dachte wohl nicht, dass eine genaue Kenntniss des Weda sowohl als des Pehlewi die nothwendigsten Erfordernisse für Jeden sein müssen, der jetzt in der Erklärung des Zendawesta etwas leisten wolle, und in seiner Ansicht von der Entbehrlichkeit namentlich der Weda-Studien konnte er nur von Spiegel bestärkt werden, der sich selbst nie die Mühe genommen, sich gründliche Kenntnisse im Weda zu erwerben. Da Herr Justi sich Spiegel'n zum Muster genommen und sich seines Wohlwollens versichern wollte, so war es ganz natürlich, dass er meinen Arbeiten nur wenig Aufmerksamkeit schenken konnte, um so mehr, da sie Spiegel'n sehr unbequem waren. [1]) Die Wissenschaft ist bei diesem unkritischen Verfahren schlecht weggekommen und dem linguistischen Publikum viel Sand in die Augen gestreut worden.

Prüfen wir einige Erklärungen Justi's von Gâthaausdrücken, um seine gänzliche Unfähigkeit, diesen schwierigen Gegenstand zu behandeln, in ein klares Licht zu setzen. Ich wähle das Wort *râna (râni)*, weil gar Duncker in seiner „Geschichte der Arier" (S. 432) es für der Mühe Werth gehalten hat, die Justi'sche Er-

[1]) Bei dieser Gelegenheit will ich kurz auf das neulich (1867) erschienene Buch des Russen Kossowitsch *„Gâtha ahunavaiti"* aufmerksam machen. Obschon ich bereits im Jahre 1858 den ersten Theil meiner Gâthas, der die *Gâtha ahunavaiti* behandelte, herausgegeben habe, und dies die erste und umfangreichste Arbeit über den Gegenstand war, so hat der Russe doch die Dreistigkeit, dieselbe als nicht existirend zu behandeln, indem er sie nirgends mit einer Silbe erwähnt. Dagegen lässt er keine Gelegenheit vorbeigehen, die Erklärungen der Herren Spiegel und Justi anzuführen, die er geradezu seine Lehrmeister nennt. Da er für seine Dilettantenarbeit die kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt ist, von diesen Herren gelobt werden wollte, so war es natürlich, dass er mich wohl benutzen, aber nicht nennen durfte. Und benutzt hat er an manchen Orten stillschweigend mein Werk.

klärung zu erwähnen, als ob sie die richtige sein könnte. Hierüber findet sich bei Justi (S. 256) folgender Artikel: „Kämpfer, Streiter gegen Ahriman und das Böse, dual Dat. *rânôibyâ* für die Kämpfer (beider Parteien, der guten und bösen), Y. 31, 3. 46, 6. 50, 9. Plur. Dat. *rânôibyô* Y. 42, 12 (Sp.), vgl. *rēna*." Die Erklärung ist Spiegel nachgeschrieben und stützt sich auf die parsische Tradition; Neriosengh hat *prativâdî* (31, 3, 19. 43, 12) „Vertheidiger" *prativâdakrit* (47, 6). dasselbe, und *samvâdakara* (51, 9.) „der eine Unterredung hält;" die Pehlewiübersetzung hat [illegible] *patkârdârân* in allen Stellen, in den meisten mit der Glosse [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] *âigh bokht u airat paitâk vadunyen*, d. i. die Streiter, welche den Unschuldigen und den Schuldigen an den Tag bringen sollen. Die Tradition bezieht den Ausdruck auf einen Wortkampf, auf ein *plaidoyer*, wie deutlich aus meinem Pehlewi-Persischen Wendidad erhellt, in dem *patkârdârân* durch دلیل داران „die Beweisführenden" übersetzt ist; auch die Uebersetzung Neriosengh's weist deutlich auf eine solche Fassung hin. Die Deutung Justi's durch „Streiter gegen Ahriman und das Böse" geht also schon über die Tradition hinaus; diese weiss gar nichts von einem Kampfe gegen Ahriman, und in der That ist diese Deutung, wenn man die Stellen näher betrachtet, völlig widersinnig und geradezu unmöglich. Das Wort kommt nämlich in allen Stellen, eine ausgenommen, (Jas. 43, 12. wo *rânôibyô* indess für *rânôibyâ* zu stehen scheint) im Dual vor, und zwar meist in der Verbindung mit *âthrâ* „durch, mit Feuer." Nun entsteht die Frage: wer sind diese beiden Streiter gegen Ahriman? Der Umstand, dass der Dual im Zend meist nur von Dingen, die eine naturgemässe Zusammengehörigkeit haben, wie Hände, Augen u. s. w. gebraucht wird, sollte darauf hinweisen, dass diese „zwei Kämpfer" ein der guten Schöpfung angehöriges Paar sind, etwa zwei Menschen, oder zwei Geister, oder zwei Vögel, oder zwei Fische. Die ganze pârsische Theologie weiss aber nichts davon. Doch Herr Justi gibt die Antwort selbst; er deutet im Verlauf

des Artikels die beiden Kämpfer als die „beiden Parteien, der guten und bösen," was mit seiner ersten Erklärung „Kämpfer gegen Ahriman und das Böse" ja im grellsten Widerspruch steht. Also nach der Ansicht Justi's kämpft Ahriman und seine Partei auch mit Ormuzd und der guten Schöpfung gegen sich selbst und hilft sich demnach selbst zerstören. Eine derartige Ansicht bedarf keiner weitern Widerlegung; sie ist geradezu absurd; solcher Unsinn ist dem Zendawesta fremd. Die Deutung des Wortes als „Kämpfer" ist somit unzulässig, da wir gar nicht erklären können, wer denn eigentlich „die beiden Kämpfer" sind. Auf eine gerichtliche Untersuchung, wie die Tradition zu thun scheint, lassen sich die Worte nicht beziehen. Herr Justi bringt noch einen etymologischen Beweis bei; er leitet das Wort von *ran* ab, welches nach dem altbaktrischen Wörterbuch (S. 253) „sich freuen, aufgeregt sein, lärmen" bedeuten soll und mit dem sanskritischen *raṇ* identificirt wird. Da die Wurzel so wenig als die angegebenen Bedeutungen sich im Zend nachweisen lassen, so ist die Etymologie schon von vornherein sehr zweifelhaft. Es findet sich zwar im Weda ein Wort *raṇa*, das „Kampf" bedeutet; aber die Identificirung desselben mit *râna* scheint mir bedenklich; sollte es „Kämpfer" heissen, so hätten wir ein Suffix zu erwarten; ein solches fehlt aber dem *râna*. Justi identificirt ferner *râna* mit *rēna* im gewöhnlichen Zend. Diess ist ein entschiedener Irrthum, den indess die Pehlewiübersetzer auch begangen zu haben scheinen. Das *â* des Gâthadialekts wird im gewöhnlichen Zend nie *ē*, wohl ist aber umgekehrt das *ē* des Gâthadialekts *a* oder *â* im Zend. *rēna* findet sich indess nur zweimal; seine Bedeutung lässt sich schwer ermitteln. Die wichtigste Stelle ist Vend. 7, 52. *nôid zî ahmi paiti nairi dva mainyû rēna ava-stâonhad*. Diess übersetzt Spiegel (Avesta I. S. 133): „Denn nicht werden wegen dieses Mannes die beiden himmlischen Mächte einen Kampf beginnen." Die Pehlewiversion hat: *meman (avan) lâ pavan gabrâ maam 2 minui pavan patkâr benâ yekavîmûnêt âighash Aharmân tânhâ maam lâ yehavûnêt*, d. i. nicht wird ein Streit der beiden

Geister um diesen Mann stattfinden; nämlich er soll dem Ahriman allein nicht gehören. Keine dieser Uebersetzungen lässt sich indess grammatisch rechtfertigen. Spiegel nimmt *dva mainyû* als Nom. und verbindet damit das Verbum im Singular. *rēna* fasst er als Acc., was grammatisch ebenfalls nicht zu rechtfertigen ist. Es gibt nur zwei Möglichkeiten, die Stelle, an deren Correktheit ich gar nicht zweifle, grammatisch richtig zu fassen; man muss entweder das Subjekt unpersönlich nehmen und *dva mainyû rēna* als Acc. von *avastâoṇhaḍ* abhängen lassen, oder *rēna* als Nom. Sing. Fem. fassen, und *dva mainyû* als Acc. Im ersten Falle müsste man übersetzen: bei diesem Manne steht es nicht den beiden wegführenden Geistern zu (was mit ihm geschehen soll); im zweiten: nicht steht bei diesem Manne den beiden Geistern das Wegführen zu (wie in den meisten Fällen). Ich ziehe die erstere Fassung vor, obschon sie schwieriger ist, da *rēna* schwerlich anders als adjektivisch gefasst werden kann, wie aus Yt. 14, 25 hervorgeht. Die Bedeutung ist: bei diesem Manne braucht man nicht, wie sonst, die beiden wegführenden Geister, sondern er geht direkt in's Paradies, wie aus dem Folgenden erhellt; er kommt gar nicht in's Gericht, wo die beiden Geister ihre Ansprüche an ihn geltend machen können. Ich habe *rēna* mit „wegführend" übersetzt; da es offenbar mit dem Pâzend (Pârsî) *râinîdan* „fortführen" zusammenhängt. Es steht für *rayaṇa*, *raycna*; das *ê* ist häufig eine Contraktion von *ay*, vgl. *paitishtâtêê* = *paitishtatayê*. In der andern Stelle wird *rēna* von einem Bocke gebraucht; seine Bedeutung ist aber dort dunkel. Justi deutet es als „streitbar", was eine pure Vermuthung ist. Es scheint sich eher auf die Farbe zu beziehen. — Kehren wir zu dem *râna* der Gâthas zurück! Ich habe bereits in meinen Gâthas das Wort ausführlich besprochen (I. S. 126. 7.), und dasselbe mit den *araṇi*'s des Weda, den beiden Reibhölzern zur Entzündung des heiligen Feuers, identificirt. Die wichtigste und entscheidendste Stelle ist Jasna 31, 19., die ich also übersetze: „Der Wissende, welcher nur an die Wahrheit und die beiden

Leben (das irdische und geistige) dachte, Lebendiger! dessen Zunge frei sich bewegt, der (die Worte) beherrscht, hörte auf die durch das von dir in die zwei Reibhölzer gelegte gute, glänzende Feuer, o Mazda! richtig gesprochenen Worte.“ Dieselbe Stelle übersetzt Spiegel folgendermassen: „Es werde gehört er, der die Reinheit zugemessen hat beiden Welten: der weise Ahura, der herrschet mit wahrgesprochenen Worten, der die Gewalt in seiner Zunge hat; durch dich, das rothe Feuer, gibt Mazda die Entscheidung des Kampfes.“ Diese Uebersetzung ist grammatisch unmöglich; *gûshtâ* kann nicht heissen „es werde gehört“, da das Passivzeichen fehlt; *ahurâ* ist nicht Nom., sondern Voc. *vîdâtâ rânayâo* kann nicht heissen „er gibt die Entscheidung des Kampfes“; auch ist *rânayâo* kein Gen. Sing., sondern nur Gen. Dual. wie die Parallelstellen 47, 6. und 50, 9., in denen genau dieselben Ausdrücke wiederkehren, und wo *rânôibyâ* im Dat. Dual. steht, zeigen. Zudem gibt die Spiegel'sche Uebersetzung gar keinen verständlichen Sinn. Die meinige ist in den alten arischen Anschauungen begründet. Man kann einwenden, dass nichts von dem Gebrauche der beiden Reibhölzer, der *arani*, die im Weda eine so grosse Rolle spielen, im Zendawesta bekannt sei; dass er aber den alten Persern nicht unbekannt war, zeigen die Ausdrücke *Zand* und *pâzand*, welche unter andern Bedeutungen nach den persischen Lexicis gerade diese zwei Hölzer bezeichnen, die zur Erzeugung des Feuers gebraucht werden. Ich finde daher gar keinen Grund, von meiner frühern Erklärung abzugehen, da ich sie hinlänglich begründet habe und sie auch in den Zusammenhang der Stellen viel besser passt, als die durch „Kämpfer“ oder „Kampf“. Dass letztere Deutung entschieden irrig ist, ja in mehreren Stellen geradezu zur Absurdität führt, glaube ich hinreichend dargethan zu haben.

Hieran will ich die Besprechung des nahe verwandten Ausdrucks *rânyôskereti* reihen. Hierüber schreibt Justi (S. 256) „*rânyôskereti* (von *rânya* „erfreulich“ + *kereti*) f. Huldmachung, bzw. *râtishkantâr*. Ner. *dakshinâkarâ* d. h. huldreiche Gabe,

von der Kuh; Acc. für wen schufst du die Kuh Azi *râṅyôskeretîm* als huldreiche Gabe? Y. 43, 6. *gâm râṅyôskeretîm* Y. 46, 3. 49, 2.“ Ein flüchtiger Blick genügt hier, um die groben Irrthümer und Inconsequenzen dieser paar Zeilen sofort zu erkennen und das Verkehrte der ganzen Erklärung einzusehen. Um das Wort als „Huldmachung“ erklären zu können, substituirt der Lexikograph ein Adjektiv *râṅya* „erfreulich, huldreich“, das indess nirgends sich findet, seine Bedeutung also eine rein fingirte ist, verlässt aber bei der Erklärung von *râṅyôskereti* das für diesen Zweck erfundene Adjektiv und macht daraus ein Substantiv „Huld“, indem er das Ganze als „Huldmachung“ erklärt; doch auch von dieser Bedeutung springt er bei der Erklärung der Stellen sofort wieder ab, indem er es dort als „huldreiche Gabe“ fasst. Diese Erklärung stützt sich augenscheinlich auf seine Interpretation von dem *dakshiṇâkarâ* des Neriosengh, zeigt aber eine grobe Unkenntniss des Sanskrit; *dakshiṇâkarâ* kann, wie das Pehlewi *râtishkantâr* nur heissen „Geschenke machend“, wie jeder Student, der ein paar Semester Sanskrit studirt, dem altbaktrischen Lexicographen sagen kann. Da letztere Erklärung, die er indess Spiegel nachgeschrieben, sich auf ein Missverständniss seiner Autoritäten stützt, so müssen wir Herrn Justi bei seiner eigenen Erklärung „Huldmachung“ festhalten. Nun, was soll der Satz heissen: „für wen schufst du die Kuh Azi als Huldmachung?“ etwa, dass diese Kuh die Huld der Menschen bei Ormuzd erwirken, oder die des Ormuzd den Menschen zuwenden solle? Kann man aber dem Zendawesta einen solchen Unsinn zutrauen? Ob Sinn, oder Unsinn, darum kümmert sich freilich unser Lexikograph beim „Altbaktrischen“ wenig, wenn nur das Buch bald fertig wird. Wie dieser schwierige Name auch zu erklären sein mag, die von der Pehlewiübersetzung gebotene Erklärung ist jedenfalls nur gerathen; denn für *râṅya* lässt sich nirgends die Bedeutung „Gabe, Geschenk“ nachweisen. Die von mir in meinen Gâthas (II. S. 91, 92) gegebene ist zwar auch eine blosse Vermuthung; aber ich glaube sie besser begründet zu haben. Der Aus-

druck wird sich wohl schwerlich je ganz befriedigend erklären lassen.

Zur bessern Würdigung der Spiegel-Justi'schen Gâthaerklärung im Zusammenhang will ich einen interessanten und nicht allzu schwierigen Vers (Jas. 46, 11.) näher besprechen. Dieser lautet:

a) *khshathrâish yûjên karapanô kâvayaṣcha*
b) *akâish shkyaothanâish ahûm mereñgedyâi mashîm*
c) *yêñg qê urvâ qaêchâ khraozhdaḍ daênâ*
d) *yyaḍ aibî-gemen yathrâ chinvatô peretush*
e) *yâvôi vîspâi drûjô demânâi astayô*

Spiegel übersetzt (Avesta II. S. 154) folgendermassen:

a) Zu Reichen haben sich vereinigt die Karapas und Kavis.
b) Um durch schlechte Thaten die Welt zu verderben für die Menschen.
c) Welchen die eigene Seele, der eigene Zustand, hart wird.
d) Wenn sie dorthin kommen, wo die Brücke Cinvat ist,
e) So werden sie für immer in die Wohnung der Drujas sich stellen.

Diese Uebersetzung, die gar keinen verständlichen Sinn gibt, ist grammatisch unmöglich und zeigt aufs deutlichste eine Missachtung aller grammatischen Regeln und gesunder Interpretation, und sieht in der That nur wie ein schlechtes Schulexercitium eines angehenden Zendisten aus, dessen sich z. B. die bessern Schüler der *Zertoshti medresa* in Bombay schämen würden. Schreiten wir zur Kritik:

1) *khshathrâish yûjên* kann gar nicht mit „zu Reichen haben sich vereinigt" übersetzt werden, sondern es kann nur heissen „mit Herrschaften haben sich verbunden", d. h. wohl „mit den Herrschern, Machthabern". Der Instrumental kann gar nicht so gebraucht werden, wie Spiegel und Justi ihn gefasst haben. Die Wurzel *yuj* regiert im Sanskrit sehr häufig den Instrumental im Sinne von „verbinden mit, verbunden sein mit".

2) *mashîm*, das ja deutlich Accusativ ist, und offenbar zu *ahûm* gehört, kann gar nicht mit „für die Menschen“ übersetzt werden, sondern kann grammatisch nur heissen „das menschliche Leben“. Das Zend hat ja einen Dat. Pl., der in einem solchen Falle ebenso gut hätte angewendet werden müssen, als in jeder andern indogermanischen Sprache.

3) *yēñg-khraozhdaḍ* kann nicht heissen „welchen hart wird“; *yēñg* ist Acc. pl. und nicht Dat.; im Zend müsste aber bei einem Verbum wie „hart sein“ ebenso gut der Dativ stehen, als im Lateinischen, Deutschen oder Griechischen; *khraozhdaḍ* muss wegen des Accusatives *yēñg* als ein Transitivum gefasst werden, etwa als „quälen, peinigen“.

4) *daĉnâ* bedeutet nirgends „Zustand“, sondern „Glaube“, oder auch „Gedanke“.

5) *astayô* kann gar nicht heissen „sie werden sich stellen“, da es der Plural eines Substantivs *asti* und gar kein Verbum ist. Wie könnte es denn die 3. Pers. Pl. Fut. von *stâ* „stehen“ sein? Die 3. Pers. Pl. muss sich ja immer in *ñti*, oder *an*, *en* endigen. Die wichtigsten Worte des Verses, *karapanô* und *kâvayô* sind gar nicht übersetzt, sondern in ihrer fremden Gestalt wiedergegeben. In einer Note heisst es, dass nach den Uebersetzungen die beiden Wörter als „die Tauben und die Blinden“ zu übersetzen seien. Justi nimmt diese Bedeutungen als ganz sicher an, ohne im Geringsten sie zu prüfen und mit den von mir gegebenen zusammenzuhalten, und deutet (S. 79) *karapan* als „Tauber, der gegen die heiligen Lehren taub ist“, und *kâvaya* = *kavan* als „Blinder“, in Sachen des Gesetzes. Da er *kshathrâish yûjĕn* (S. 93) genau ebenso ungrammatisch übersetzt, wie Spiegel, so würde der erste Satz des Verses nach ihm also interpretirt werden müssen: „Zu Reichen haben sich vereinigt die Tauben und die Blinden, um durch schlechte Thaten die Welt zu verderben für die Menschen.“ Nun möchte ich fragen: was können denn taube und blinde Menschen Andern zu Leide thun? Wie können sie sich gar zu Reichen vereinigen? Herr Justi antwortet, dass darunter die geistig Tauben

und geistig Blinden zu verstehen seien. Hier wäre aber sofort zu untersuchen, ob die Zoroastrische Religion wirklich solche christliche Begriffe kennt. Dass diess nicht der Fall sei, habe ich bereits in der Einleitung zum *Zand-Pahlavî Glossary* (S. 52) nachgewiesen und dort gezeigt, dass die ganze Erklärung nur auf einer lächerlichen Etymologie alter Desturs beruhe, die *karapan* mit dem neupersischen *kar* „taub" und *kâvayô* mit *kîkh* „Unrath in den Augen, wodurch man verhindert wird zu sehen", identificirten. Einen solchen Unsinn haben wissenschaftlich gebildet sein wollende Philologen des 19. Jahrhunderts nicht nur nachgeschrieben, sondern sogar noch vertheidigt! Ich fasse *karapanô* und *kâvayô* als Bezeichnungen von Priestern einer feindlichen Partei, der Dewaverehrer, also der wedischen Inder (s. Gâth. I. S. 177. 79. 180.) und habe keinen Grund davon abzugehen, da sie sich gut begründen lässt und überall einen guten Sinn gibt. Beide Wörter wurden zwar in den späteren Büchern als Namen von bösen Wesen gebraucht, aber in den Gâthas lassen sie sich noch deutlich als etwas Historisches erkennen. Meine Uebersetzung des ganzen Verses ist folgende:

Die Priester und Propheten (der Götzen) haben sich mit den Herrschern verbunden, um durch schlechte Thaten das menschliche Leben zu morden (d. h. die gute Schöpfung zu verderben); welche ihr eigener Geist, ihr eigener Sinn peinigt, wenn sie als Existenzen dorthin gelangen, wo die Brücke Tschinwat ist, auf immer und ewig für die Wohnung des Verderbens (d. h. um für immer in der Hölle zu sein).

Wir würden indess Herrn Ju^{s}ti Unrecht thun, wollten wir behaupten, dass er immer der Tradition folge. Er erlaubt sich hie und da zum Theil sehr kühne Abweichungen von seiner leider oft missverstandenen Quelle, ist aber hier meist sehr unglücklich. Als ein schlagendes Beispiel dieser Art will ich seine Erklärung von *nighna* anführen.

Er sieht allen Ernstes (S. 171) in dem *nighnê* mehrerer Stellen des Zendawesta (Jt. 10, 104. Jas. 57, 29) den Namen

Ninive! Hat er hiefür irgend welche gewichtige Gründe? Gibt es irgend eine alte zuverlässige Nachricht, dass Ninive bei den Baktriern *nighna* hiess? Folgt eine derartige Interpretation mit Sicherheit aus dem Zusammenhang? Mit nichten. Prüfen wir die Stellen. Jt. 10, 104. *yéñhê dareghâchiḍ bâzava frâgereweñti mithrô-aojaṇhô yaḍchiḍ ushastairê hindvô âgĕurvayêiti yaḍchiḍ daoshatairê nighnê* u. s. w. d. i. dessen (Mithra's) lange Arme die ergreifen, welche in Freundschaft stark sind (d. h. sie beschützen), wann er aufgeht in dem östlichen Indien, wann er untergeht in dem westlichen (Indien). Justi übersetzt: „er umfasst, was im östlichen (d. h. ostwärts liegenden) Indien, was im westlichen Ninive, was auf der Steppe der Ranha, was an dem Ende der Erde ist, d. h. das ganze Land zwischen Indien, Jaxartes, Assyrien und dem Meer." Diese Uebersetzung zeigt bei näherer Betrachtung mehrere Ungereimtheiten und ist aus sachlichen wie sprachlichen Gründen entschieden zu verwerfen. Prüfen wir sie in Kürze. *âgĕurvayêiti* kann nicht mit „er umfasst was u. s. w." übersetzt werden, da dadurch aller Zusammenhang mit dem Satz *yéñhê* u. s. w. zerrissen würde dieser wäre nämlich (nach Justi's Artikel über die einzelnen dort vorkommenden Wörter) also zu übersetzen: „dessen (Mithra's) lange Mithra-mächtige (!) Arme hervorgreifen, er umfasst was u. s. w." Die Worte *yaḍchiḍ âgĕurvayêiti* u. s. w. sind aber deutlich nur eine nähere Bestimmung des vorhergehenden Hauptsatzes. Da *fragerew* einen Accusativ hier verlangt, dieser aber nicht *yaḍchiḍ* sein kann, so müssen wir *mithrô-aojaṇhô* als solchen fassen, was keine Schwierigkeiten hat. *âgĕurvayêiti* kann ebenfalls nicht *yaḍchiḍ* als Accusativ regieren. Die Stellung müsste in diesem Falle sicher eine andere sein: *âgĕurvayêiti yaḍchiḍ ushastairê*, da das Relativum hier nicht vorhergehen könnte. In Rücksicht darauf, sowie um die nothwendige Verbindung mit dem Hauptsatze herzustellen, müssen wir *âgĕurvayêiti* (in Jasna 57, 29 steht auch wirklich die mediale Form) im neutralen Sinn fassen; es heisst wörtlich „anfassen," d. i. anfangen, beginnen, vgl. Sanskrit *â-rabh* an-

fassen, d. i. beginnen; *nighnĉ* ist dann der ganz natürliche Gegensatz und heisst „enden, untergehen," in welcher Bedeutung es sonst auch vorkommt (Jas. 10, 2). Grammatisch ist es eine 3. Pers. Sg. Pass. Med. mit Ausstossung des *t* (eine Unregelmässigkeit, wie sie auch manchmal im Weda vorkommt) von der Wurzel *ghan* = *jan* Skr. *han* + *ni. yadchid* kann nur in adverbialem Sinne gefasst werden: „wann, so oft als"; s. Jt. 12, 9—38. Ueber die sachlichen Bedenken gegen die Justi'sche Erklärung will ich mich hier nicht weiter verbreiten; kein Geograph wird dieser Art von Grenzbestimmung beistimmen. Der entscheidende Beweis der gänzlichen Unrichtigkeit seiner Erklärung liegt indess in Wend. 1, 19: *ĥapta hiñdu hacha ushastara hindva avi daoshatarem hiñdum*, d. i. Hapta Hindu (Indien) vom östlichen Indien bis zum westlichen Indien. Hier ist *hiñdum* ausdrücklich mit dem Worte *daoshatarem* „westlich" verbunden, während es in den andern Stellen fehlt. Justi schien die Schwierigkeit zu sehen, er trägt aber gar kein Bedenken, „das westliche Indien" geradezu für Assyrien zu erklären. Dass diess nichts als ein recht lächerlicher Einfall sei, sieht Jeder auf der Stelle.

Wie wenig der altbaktrische Lexikograph sich um vernünftige Etymologie überhaupt kümmert, und statt Ergebnisse von wirklicher Forschung oft nur die luftigsten Einfälle seinen Lesern vorsetzt, will ich noch an einigen Beispielen zeigen. Das Wort *tara-dhâta* [1]) wird von ihm (S. 132) also erklärt: „über

[1]) Ich habe dieses Beispiel absichtlich hier gewählt, weil Herr Justi in seinem Artikel über das *Zand-Pahlavi Glossary* in der Zeitschrift d. D. M. G. (Bd. XXII. S. 348.) dieselbe wiederholt als die richtige hingestellt hat. Dass die Redaktion denselben überhaupt aufgenommen, weil er nicht unbefangen, sondern deutlich tendentiös ist und darauf berechnet, mir jedes Verdienst an der Herausgabe des besagten wichtigen kleinen Glossars, das ohne meine Veranlassung nie von der Regierung zu Bombay gedruckt worden wäre, und wofür mir die wissenschaftliche Welt dankbar sein sollte, zu benehmen, und das viele, was ich daran verbessern musste, um es überhaupt für europäische Gelehrte nutzbar zu machen, als etwas unwesentliches, ja sogar dem Buche schädliches darzustellen, hat mich, ich muss es gestehen, in nicht geringe Verwunderung gesetzt. Es ist mir eben ein leidiger Beweis, dass die Redaktion anfängt, eine Parteistellung

andere hinaus, höher als andere geschaffen," und von *tarô* + *dhâta* abgeleitet. Der Lexikograph trägt also kein Bedenken, *tarô* hier in einem Sinne zu nehmen, in welchem es weder im Zend,

---

gegen mich einzunehmen, gegen welches Verfahren ich als Mitglied der D. M. G. protestire. Als ich vor etwa 4 Jahren meinen Artikel „Über die Unzuverlässigkeit der Pehlewiübersetzung" (sein ursprünglicher Titel war „Über den gegenwärtigen Stand der Zendphilologie", der von der Redaktion gestrichen wurde) an die Redaktion einsandte, so wurde mir mitgetheilt, dass, wenn ich ihr keine Milderung allzustarker Ausdrücke und Wendungen gestatten wollte, er nicht aufgenommen werden könne, obschon ich erklärt hatte, dass ich nöthigenfalls die Druckkosten selbst tragen und ihn als Beilage zur Zeitschrift erscheinen lassen wolle. Ich gestattete dem Redakteur die von ihm gewünschten Änderungen, und er wurde (Bd. XIX.) abgedruckt. Als er mir gedruckt zu Gesicht kam, war ich nicht wenig überrascht zu sehen, mit welcher Rigorosität die Censur geübt worden war. Ich hatte unter anderem gesagt, „dass ein so junger Mann, wie Justi, nicht fähig sein könne, eine so schwierige Arbeit, wie die Abfassung eines Zendlexikons, zu unternehmen"; diess wurde gestrichen und in einen nichtssagenden Satz verwandelt. Damit indess der Leser über die Vortrefflichkeit des Justi'schen Wörterbuches nicht im geringsten Zweifel bleibe, fügte die Redaktion noch eine Note bei, in der das Buch über alles gepriesen wurde. Der erwähnte Artikel Justi's nun scheint ohne alle Änderungen von der Redaktion aufgenommen worden zu sein. Ich habe desswegen allen Grund zu vermuthen, dass der gegenwärtige Redakteur, der meines Wissens den Zendstudien ferne steht und mit dem ich nie in irgend welche Berührung gekommen bin, sich bei der Aufnahme von einer gewissen, mir sehr feindlichen Clique einiger Orientalisten hat beeinflussen lassen, die seiner Zeit Alles aufboten, (wie ich bestimmt weiss) meine Anstellung in München zu hintertreiben, und zuletzt sich nicht schämten, einen anonymen Schmähartikel gegen mich in ein ultramontanes Blatt zu setzen (er war „vom Neckar" datirt), um ihren Zweck, mich möglichst bald aus Deutschland wieder hinauszutreiben, zu erreichen. — Was nun den Gehalt des genannten Artikels anbelangt, so ist er eben ganz in Justi's „Geschmack"; meist dieselben Einfälle, wie im altbaktrischen Wörterbuch, das als Quelle benützt wird. Die allermeisten seiner Behauptungen könnte ich genügend widerlegen; doch ich muss, da ich bereits genug zu seiner Würdigung geschrieben habe, den Raum sparen. Dass ihm meine paar kritischen Bemerkungen über ihn in dem *Glossary* nicht gefielen, kann ich mir leicht denken; ebensowenig wird ihm diese Schrift zusagen. Sie sind indess nur wahrheitsgemäss, und nicht schärfer, als viele Kritiken seiner Mitarbeiter im „Literarischen Centralblatt" und der Häupter der Lachmann'schen Schule, zu denen ja Justi sonst mit grosser Verehrung emporschaut. Zudem verdient die Anmassung, mit der Herr Justi vor dem gelehrten Publikum auftrat, indem er behauptete, ein wirkliches Zendlexikon geliefert zu haben, ohne die dazu nöthigen Kenntnisse und Fähigkeiten zu besitzen, sowie sein Selbstvertrauen das in gar keinem Verhältniss zu seinen Fähigkeiten steht, eine gebührende

noch Sanskrit, noch in irgend einer andern indogermanischen Sprache bekannt ist, nämlich in dem von „erhaben über;“ es bedeutet aber nur „durch, während, quer hinüber“ u. s. w. Es wird gewöhnlich mit den Worten *anyâish dâmân* verbunden und Herr Justi übersetzt die Phrase *taradhâtem anyâish dâmân* mit „höher geschaffen als andere Geschöpfe.“ Nun gibt diess aber in den meisten Fällen gar keinen verständlichen Sinn; zudem hat die Deutung sprachliche Schwierigkeiten. Der Ausdruck wird von verschiedenen Dingen gebraucht, vom *mâthra speñta*, dem heiligen Wort (Jt. 12, 1), von *vayu*, dem Winde (Jas. 25, 5), von *qarenô*, dem Glanze (Jt. 19, 9), vom *âkhshti*, dem Frieden (die Bedeutung ist indess zweifelhaft, Sir. 1, 21). Warum sollen alle diese Dinge erhabener denn andere Geschöpfe sein? Das „heilige Wort“ scheint überhaupt gar kein Geschöpf zu sein, sondern ähnlich wie der Weda der Brahmanen von Ewigkeit zu existiren (s. Jas. 19). Die Erklärung des Wortes ist schwierig, aber die von Justi angegebene entbehrt jeder Begründung, sowohl sachlich als sprachlich. Die Tradition erklärt es durch *tarvinîdar* „Verderber;“ was indess keinen Sinn gibt. Im Anschluss daran und namentlich wegen der Bedeutung des *tarô* in Compositis (*tarô-pithwa*, schlechte Nahrung u. s. w.) erklärte ich es als „verkehrt, verderbt von andern Geschöpfen“ (wie der Glanz); doch gebe ich diese Erklärung auf, weil ich sie schon seit längerer Zeit nicht mehr haltbar finde. Da es seiner Abstammung nach wohl schwerlich etwas anders als „gesetzt gegen“ heissen kann, so dürfen wir *anyâish dâmân* „die andern Geschöpfe,“ nur im Sinne „von den Geschöpfen des andern Geistes,“ d. i. des Ahriman fassen, um überall einen ganz verständlichen Sinn zu erhalten. Das *mâthra speñta* ist ganz vorzüglich „gegen die Ahrimanischen Geschöpfe gesetzt,“ ebenso *vayu*, der immer wandelnde zum Schutze der Schöpfung,

---

Zurechtweisung. In jedem andern Wissensgebiet geschieht dasselbe. Sollte man im Zend eine Ausnahme machen, etwa weil er einer gewissen Lob-Assekuranz-Gesellschaft angehört?

ebenso der „Glanz," der sich an verschiedene Helden der Vorzeit heftete.

Ein Beispiel besonders leichtfertiger Etymologie bietet die Wurzel *akhsh* „sehen" (S. 11), die indess von Justi rein erfunden ist und gar nicht existirt (ebenso wie seine Wurzel *kâ*, mit der er *Pott* so in die Irre geführt hat), sondern aus Wörtern wie *aiwyâkhshayĉiñti*, *aiwyâkhshayôiḍ* u. s. w. einfach abstrahirt ist. Justi hat also nicht einmal gesehen, dass diese Worte von *khshi*, herrschen + *aiwi* + *â* kommen. Das *â* ist ja immer lang. Es heisst einfach „über etwas herrschen, beschützen" u. s. w. Auf diese fingirte Wurzel nun baut unser Lexikograph Etymologien. So leitet er davon das Wort *asha* [1]) „rechtschaffen" ab. Gegen diese Herleitung hat kürzlich ein sachkundiger Recensent meines *Zand-Pahlavî Glossary* in der englischen Wochenschrift „*The Chronicle*" [2]) (26. Oktober 1867, S. 731) mit Recht sich ausgesprochen und zugleich gezeigt, dass die gegenwärtigen Arbeiter in diesem Gebiet (also vorzugsweise die Herren Spiegel, Justi u. s. w.) zufrieden sein dürfen, wenn sie durch ihre unvollkommenen Arbeiten künftigen Forschern den Weg bahnen, das heisst, dass sie sich mit der Sammlung des Materials begnügen, und, weil ihre Kräfte übersteigend, die tiefere Erforschung andern und besser qualificirten Gelehrten überlassen sollen.

Obschon ich noch eine Menge der lächerlichsten und verkehrtesten Erklärungen des altbaktrischen Lexikographen anführen, in der That mit Leichtigkeit mehrere Bände mit dem Nachweis derselben und ihrer Widerlegung füllen könnte, so denke ich durch das bereits Angeführte für jeden unparteiischen und urtheilsfähigen Gelehrten den klarsten Nachweis geliefert zu haben, dass das „altbaktrische Wörterbuch" ein ganz unreifes, von den gröbsten Fehlern aller Art wimmelndes Mach-

[1]) Siehe das Pahlavi-Pâzand Glossary s. v. *ahlâesha* und *ahlob* p. 52 bis 55; *ashô* p. 73, 74.

[2]) Der Verfasser soll Professor Benfey sein, wie mir aus England mitgetheilt wurde.

werk eines seiner Aufgabe gar nicht gewachsenen und dazu gar nicht genügend vorbereiteten jungen Gelehrten ist, das den Namen eines Zendlexikons gar nicht verdient. Wer immer ihm den Rath, ein solches Buch zu veröffentlichen, gegeben hat, der hat ihm, wie der Wissenschaft nur geschadet, nicht genützt. Die grossen Mängel seiner Arbeit scheint Justi gar nicht gesehen, sondern nach Vollendung derselben sich wirklich eingebildet zu haben, dass nun fast alle Wörter des Zendawesta richtig erklärt seien und das Zend jetzt so leicht gelernt werden könnte wie Lateinisch oder Griechisch; denn auf Seite 402 zählt er nur 115 Wörter auf, welche „grammatisch, lexikalisch oder etymologisch noch theilweise oder ganz dunkel seien," der Rest wäre demnach bereits richtig erklärt. Wie ganz anders verhält es sich in Wirklichkeit! Mehr als die Hälfte der Zendworte und Ausdrücke sind noch „theilweise" oder „ganz dunkel." Da es leider nur äusserst wenige Kenner des Zendawesta überhaupt gibt, dieselben aber theils schwiegen, theils Partei nahmen, und ein Zendwörterbuch ein Bedürfniss war, so kam es, dass dieses völlig unzuverlässige und irreführende Buch nicht bloss von Linguisten, wie Pott, im guten Glauben an seine von Dilettanten im Zend ausgeposaunte Vortrefflichkeit allgemein als Hauptquelle für irânische Worterklärung benützt, sondern auch von Professoren ihren Vorlesungen zu Grunde gelegt wurde. Es enthält somit die Summa der gegenwärtig in Deutschland herrschenden Zendphilologie und eine Kritik desselben ist die beste Würdigung der erstern. Sie kennzeichnet aber leider keinen Fortschritt, sondern ist in mehr als einer Beziehung ein Rückschritt. Die mühsame und zeitraubende Einzelforschung, wie sie von Burnouf und mir getrieben wurde, ist gänzlich verlassen und an ihre Stelle eine dilettantenhafte, unkritische und oberflächliche Massenbehandlung getreten, deren Endziel möglichste Vollständigkeit ist, aber unbekümmert um den Sinn und Zusammenhang der einzelnen Stellen, sowie um richtige oder verkehrte Etymologie und Formerklärung. Dass ein solches Verfahren überhaupt geduldet und sogar theilweise gebilligt wurde,

lässt sich nur aus dem Mangel eines wirklich urtheilsfähigen Publikums und dem in Deutschland herrschenden gelehrten Cliquenwesen erklären, dessen oberster Grundsatz ist, die Assekurirten, so mittelmässig sie auch sein mögen, zu loben, und die Gegner entweder zu ignoriren oder unter Umständen auch zu schmähen. Die Quantität hat zwar sehr zugenommen, aber die Qualität sich bedeutend verschlechtert, so dass das gelehrte Publikum jetzt eigentlich weniger vom Zend weiss, als vor 6 bis 8 Jahren. Da ich allein in Europa im Besitze aller zur Würdigung einer lexikographischen Arbeit über den Zendawesta erforderlichen Hilfsmittel bin, so hielt ich es für meine Pflicht, mich öffentlich gegen diese Saturnalien der Zendphilologie auszusprechen und ihren wahren Charakter aufzudecken, um das gelehrte Publikum vor fernern Täuschungen zu bewahren. Manche werden mir entgegnen, ich hätte besser gethan, eine Uebersetzung des Zendawesta und ein Wörterbuch selbst zu veröffentlichen, als eine absprechende Kritik über ein „allgemein anerkanntes vortreffliches Buch.“[1]) Darauf möchte ich antworten, dass eine nur erträgliche Uebersetzung und ein nur leidliches Wörterbuch viel mehr Zeit erfordert, als die neuesten Autoren über diese Gegenstände darauf zu verwenden pflegen. Ich werde indess nicht säumen, sobald als ich es eben vor meinem wissenschaftlichen Gewissen verantworten kann, eine vollständige Uebersetzung des Zendawesta nebst kurzem sachlichem Commentar und weitern daran sich schliessenden Arbeiten zu veröffentlichen, um dem Zendstudium eine sicherere und bessere Grundlage zu geben. Da meine Gesundheit sich wieder sehr gebessert hat, so hoffe ich im Stande zu sein, meinem Versprechen in nicht zu langer Zeit nachzukommen.

[1]) Max Duncker spricht in der Vorrede zu seinem übrigens trefflichen Werke „Geschichte der Arier“ von den „zuverlässigen sprachlichen Arbeiten Justi's.“ Hier möchte ich fragen, ob er selbst soviel Zend gelernt hat, um sie zu prüfen, oder ob er nur auf die Autorität irgend eines Sanskritisten, der sich nie näher mit dem Zendawesta befasste, diese Worte geschrieben hat?

A. Register der erklärten Worte.

a) *Zend.*

adahma S. 39. 40.
aiwyâkhshi 66.
akhsh (?) 66.
anashava 40.
añtare-mâoṇha 44.
anyâish dâmãn 65.
aokhtô 43.
aperenâyûkê 41.
ashava 40.
astayô 60.
atanumãthra 40.

âfriti 34.
âgêurvayêiti 62.
âoṇhâ 52.
âthrâ 54.
âyêsê 41.

chvaḍ 33.

daêná 60.
dahma 27—42.
dahmi 41. 42.
dahmôasrâvayaḍ-gâtha 43.
dahmô-pairiṇharshta 42.
dahmô-pairishta 42.
dahmô-yaozhdâta 42.
dareja, darejya 45—48.
dregvâo 40.
drvâo 40.

ê 52.

frataremchiḍ 24. 27.
frâshmô-dâ, frâshmô-dâiti 20.
frâthwêres 31.

gaêtha 29.
gâo 13.
gâush hudhâo 13. 14.
gâush jîrya 13—17. 25.

hadhânapaêta 25.
hañkârayêmi 22—24.
havanem 24—27.
hâvana 25. 26. 27.
hâvani 22. 26. 27.
hû 20.
hû-frâshmô-dâiti 17—21.

izyêiñtê 41.

kainikê 41.
karapanô 60. 61.
kâvayascha 60. 61.
kvachiḍ 41.

khraozhdaḍ 60.
khshathrâish yûjêñ 59.

mashîm 60.

nighna (?) 61—63.
nighnê 63.

paitizbarahi 48.
perenô-mâoṇha 44.

râna 53—57.
rânyô-skereti 57—58.
rêna 55. 56.

tanu-mãthra 40.
tanuperetha 34. 35. 39.
taradhâta 63—66.
tarô 64. 65.

upa-mãnayen 33. 35.
uparemchiḍ 24. 27.

vaîtha 30.
verezēna 49. 50.
vîshaptatha 43—45.

yadchid 62. 63.
yēñg 60.
yêshti 41.

zaothrâo 19. 42.

b) *Sanskrit.*

abhiprabhañgin 38.
aham karishyê 24.
araṇi 57. 58.

dakshiṇâkara 58.
das 37. 38.
dasma 36—39.
dasmatkṛi 38.
dâs 37. 38.

parâṅmukha 24. 26.
pratihvara 48.

saṁpûrṇayâmi 23.

ugra 26.

ûrdhva 38.

c) *Guzerâti.*

hâunîm 24—26.

saṁpuraṇa karaṁ 23.

d) *Pehlewi, Pârsi und Persisch.*

angartînam 23.
angârdan 23.
angart 23.

âkâs 30.

dahman 32.
darzîk 47. 48.

gomêz 47.

hâvan gâh 22. 25—27.

kar 61.
kîkh 61.

margerzân 34. 35.

naugara 46. 47.

patkârdârân 54.
pâzand 57.

râinîdan 56.
râtishkantâr 58.

tarvinîdar 65.

ushahina gâh 22.

zand 57.
zebâr 47.

B.

a) *Stellen des Zendawesta, die besprochen und erklärt sind, nach Westergaard's Ausgabe.*

Jasna: 1, 1. S. 22. 23.
„ 1, 8. „ 44—45.
„ 10, 2. „ 24. 27.
„ 23, 3. „ 41. 42.
„ 31, 19. „ 56. 57.
„ 46, 11. „ 59. 60.
Jeschts: 5, 91. 94. „ 18.
„ 5, 12. „ 43.
Jeschts: 7, 2. S. 35.
„ 10, 104. „ 62. 63.
Wendidâd: 1, 19. „ 63.
„ 7, 52. „ 55, 56.
„ 7, 71. „ 28—32.
„ 12, 1. 7. „ 32—35.
„ 18, 62. „ 39. 40.
„ 19, 4. „ 46—48.

b) *Erklärte Stellen der Rigweda-Samhitâ:*
1, 74, 4. 148, 4.

Druckfehler.

S.	12	Lin.	20	lies:	*unabhängig*	für	*abhängig.*
„	15	„	28	„	*bedeuten*	„	*hedeuten.*
„	16	„	30	„	*dugdha*	„	*dughdha.*
„	16	„	32	„	*arischen*	„	*arabischen.*

K. Hofbuchdruckerei Zu Guttenberg (Carl Grüninger).

00050420

Digitized with financial assistance from
Government of Maharashtra
on 30 January, 2020